H. ref.
202 fe - 1

Hundeshagen

Beiträge

zur

Kirchenverfassungsgeschichte

und

Kirchenpolitik

insbesondere des

Protestantismus

von

Dr. K. B. HUNDESHAGEN,

GEH. KIRCHENRATH UND ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN HEIDELBERG.

Erster Band.

(nur dieser Band erschienen

WIESBADEN.

JULIUS NIEDNER, VERLAGSHANDLUNG.

1864.

108 - D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Wiesbaden. Druck von Adolph Stein.

Seiner Excellenz

Moriz August v. Bethmann-Hollweg

Königlich Preussischem Staatsminister a. D.

in

dankbarer Anerkennung langjähriger und gesegneter Mitarbeit zum Aufbau der evangelischen Kirche, sowie als Zeugniss christlicher Geistesgemeinschaft

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung und vollends die Kirchenpolitik sind in Deutschland noch so junge und zugleich des Anbaues so sehr bedürftige Zweige der Wissenschaft, dass es wenigstens von diesem Gesichtspunkte aus für das Bemühen beide durch Beiträge fördern zu helfen einer besondern Rechtfertigung nicht bedürfen wird. Diess Bemühen in den drei in diesem Band dargebotenen Abhandlungen als ein redliches und gründliches anerkannt zu sehen, ist des Verfassers nächster Wunsch. Jede derselben bildet zwar ein Ganzes für sich; indessen stehen zugleich alle drei in einem innern Zusammenhang unter einander. Kleinere Bruchstücke aus der ersten und zweiten sind im Lauf der letzten Jahre in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Band III. Heft 2. sowie in den von Ullmann und Rothe herausgegebenen Theologischen Studien und Kritiken 1862. Heft 4. bereits erschienen und treten hier in erweiterter Gestalt von Neuem an die Oeffentlichkeit. Das Ganze darf als ein auf einzelnen Punkten mehr, auf andern weniger eingehender Versuch einer Entwicklungsgeschichte der in die Kirchenverfassung des Protestantismus deutscher Zunge einschlägigen Hauptmomente, und zwar in deren frühesten Stadien und in beiden Confessionen, betrachtet werden. Es ist ein fernerer Wunsch des Verfassers, dass die ausführlichere Darstellung des Zusammenhanges zwischen der doctrinellen Ent-

wicklung sowohl des Protestantismus im Allgemeinen, als seiner beiden confessionellen Sondertypen, und der Kirchenbildung desselben, welche in der ersten und dritten Abhandlung zum ersten Mal versucht worden ist, für das Verständniss der Sache förderlich erfunden werden möge, etwa als eine theologische Ergänzung der ihrem besten Theile nach bisher von den rechtsgelehrten Pflegern der kirchlichen Verfassungsgeschichte ausgegangenen Leistungen. Wie dankbar der Verfasser mit allen theologischen Fachgenossen Männern, wie dem seligen Richter, Jacobson u. a. auf dem Gebiet der Kirchenverfassungsgeschichte sich verpflichtet fühlt, wird man hoffentlich überall anerkannt finden.

Es könnte der Fall sein, dass der Leser eine wissenschaftliche Erörterung des in der theologischen Welt ohnehin noch nicht recht einheimisch gewordenen Begriffes der Kirchenpolitik vermisste. Daher sei hier bemerkt, dass der Verfasser vorgezogen hat seine Vorstellungsweise von derselben aus den einschlägigen Ausführungen des Buches selbst entnommen zu sehen, anstatt auf theoretische Erörterungen darüber einzugehen, zu denen sich vielleicht später Anlass und Gelegenheit ergibt. Nur Folgendes sei bemerkt. Bereits vor etlichen Jahren hat ein geachtetes politisches Organ [1]) sich dahin ausgesprochen: „Es ist ein wesentlicher Fortschritt der politischen Betrachtung in Deutschland, dass man begonnen hat, die Aufgabe des Staates nicht mehr ausschliesslich nach philosophischen Principien zu bemessen, dass man die Staaten nicht mehr als Mittel zur Erledigung von Problemen, zur Lösung von Freiheitsfragen an-

[1]) Preussische Jahrbücher, herausgegeben von Haym. Juliheft 1858. S. 27.

sieht. Man sucht ihre individuellen Lebensbedingungen zu finden, man kümmert sich um ihre Existenz im Staatensystem Europa's. Es sind die Fragen der gesicherten Existenz und der Macht, welche den Theorieen den Vorrang abgelaufen haben." Genug: die dem Verfasser eigne Vorstellung von den Zielen der Kirchenpolitik kommt den in diesen Worten als Aufgabe für den Staat und die Staatswissenschaft bezeichneten in ihrer Art sehr nahe. Freilich sind wir in Sachen der Kirche noch nicht so weit, als hier der heutigen Staatsgesinnung an geläuterter Erkenntniss nachgerühmt wird. Dem philosophischen Spiritualismus, obwohl einer nur reproduktiven Epigonengeneration, der blossen Theorieensucht, vollends der Gewöhnung jede Frage nur als Freiheitsfrage zu hehandeln, steht auf kirchlichem Boden zu grossem Schaden für die realen religiösen Interessen zur Zeit noch ein weiter Spielraum offen. Aber „begonnen," wie es oben heisst, hat doch die nüchternere Art politisch zu arbeiten, die Umwendung von der Unwirklichkeit zur Wirklichkeit, die Begründung der Gedanken auf die Natur der Sache, die Einsicht von der unvermeidlich nur begrenzten Beschaffenheit socialer Freiheit, auch auf dem kirchlichen Gebiet. Wie jedoch zu aller Art von besserer Erkenntniss, so bedarf es auch hier Zeit, und erst das Eine pflegt das Andere nach sich zu ziehen. Mittlerweile wird man daher, wenn zuwider dem alles Bestimmte verflüchtigenden Spiritualismus derjenigen Bildungsweise, welche seit den letzten hundert Jahren die specifisch deutsche geworden ist, gleichwohl auf dem Gebiete der Staatspolitik Einsichten, wie die oben bezeichneten sich durchgerungen haben, ungeachtet des groben Schwindels, welcher auf diesem Boden gerade in unsern Tagen sein Wesen treibt, Grund genug haben auch einer allgemeinern Abklärung der Anschauungen über Richtung und Ziele einer

besonnenen Kirchenpolitik mit Vertrauen entgegenzublicken. Nur darf man auch auf diesem Gebiet nicht etwa allzusehr zur Ungeduld geneigt sein. Denn in Folge der Besonderheit unseres geistigen Entwicklungsganges sind wir im evangelischen Deutschland leider genöthigt Einsichten, welche in denjenigen Theilen der Christenheit und auch der protestantischen Welt, welche von den Einflüssen der deutschen Bildung wenigstens nicht in maassgebender Weise berührt zu werden pflegen, längst einheimisch geworden sind und als selbstverständlich gelten, erst mit vielen Umständen und mit nicht geringer Mühe und Selbstverleugnung unsern anerzogenen Vorurtheilen abzukämpfen. Aber auch weil man sich, wie so oft in Deutschland gerade in Ansehung der nothwendigsten Dinge, in diesem Stück erst spät an's Werk gemacht und desshalb — man wird es ehrlich gestehen müssen — in dieser Richtung noch nicht eben übermässig viel gearbeitet hat, so wird man von einer fortgesetzten allgemeinern und emsigern Beschreitung des Weges, auf welchem in neuerer Zeit eine Anzahl besonders in dem letzten Abschnitt dieses Buches oft und mit wohlbegründetem Vertrauen genannter Männer, unbeirrt durch den Widerspruch sowohl der breitspurigen Durchschnittsbildung, als des engspurigen Confessionalismus, vorangegangen sind, zuversichtlich ein erspriessliches Ergebniss erwarten dürfen. Hiesse es doch im Hinblick auf diese Symptome einer bereits erwachten gesundern Ansicht von Wegen und Zielen auch der Kirchenpolitik wenig Vertrauen verrathen zu der göttlichen Leitung unsrer kirchlichen, wie unsrer nationalen Geschicke, wenn man annehmen wollte, wir Deutsche allein seien vermöge der Unaustilgbarkeit unserer spiritualistischen Bildungweise zur perennirenden Illusion in beiden Richtungen, der kirchlichen, wie der staatlichen bestimmt, und es müsse das evangelische Deutschland,

anstatt nüchtern gewordenen Geistes zur Natur der Sache durchzudringen, nothwendig einer oder der andern ephemeren Form des vielgestaltigen Kirchenschwindels unserer Tage zur Beute werden.

Die Ausführungen vornemlich über Zwingli's Reformationswerk in der zweiten Abhandlung möchte der Verfasser zugleich als eine Anfrage an seine geehrten Mitarbeiter im Fach der Kirchengeschichte betrachtet wissen, ob es nicht erlaubt, vielleicht sogar gerathen sei, die Kirchengeschichte, welche bisher von allen möglichen nicht bloss theologischen, sondern auch philosophischen, künstlerischen und allgemeinen Culturgesichtspunkten behandelt worden ist, versuchsweise auch einmal von ihrem eigenen Standpunkt, nemlich dem der Kirche, behandelt zu sehen, dabei vorausgesetzt, dass wir uns dabei hüten von Neuem zu stark der Dogmatik in die Paragraphen zu gerathen, und anstatt von der nun lange genug allein in den Vordergrund der Betrachtung gerückten unsichtbaren Kirche und dem ***locus de Ecclesia*** in der Dogmatik und Polemik von der sichtbaren empirischen Kirchensocietät und deren freilich noch wenig genug erforschten Existenzbedingungen und Lebensgesetzen auszugehen. Für diese zweite Abhandlung die lehrreiche Schilderung Zwingli's von seinem hochgeschätzten Freunde Dr. Güder in Bern im Schlussbande von Herzog's theologischer Realencyklopädie nicht mehr haben benutzen zu können, hat der Verfasser lebhaft bedauert. Im Uebrigen wollen die Freunde des Verfassers in der reformirten Schweiz, besonders seine werthen Amtsbrüder im Predigerministerium des Kantons Bern und einstigen akademischen Zuhörer, in dieser Abhandlung nicht bloss eine Wiederaufnahme einst in ihrer Mitte gepflegter Studien, sondern auch ein Zeichen seines fortdauernden warmen und dankbaren Interesses für ihre Kirche erblicken, welche

auch nach seiner Zurückverpflanzung in einen vaterländischen Wirkungskreis für den Verfasser einen heimathlichen Charakter keineswegs verloren hat.

Was endlich die Vertretung des reformirten Standpunktes, besonders im dritten Theile dieses Buches, betrifft, sowie die Gesammtauffassung der interconfessionellen Differenzen des Protestantismus überhaupt, so wird man, wie der Verfasser hofft, ihm das Zeugniss nicht versagen, darin den Grundsätzen treu geblieben zu sein, welche er in dem Buche selber wiederholt zu den werthvollsten Vorzügen der Kirche gerechnet hat, welcher er sowohl nach Geburt, als Bekenntniss angehört.

Heidelberg,
am dreihundertjährigen Gedenktag des Todes von
Johann Calvin, 27. Mai 1864.

Hundeshagen.

Inhaltsverzeichniss.

I.

Das religiöse und das sittliche Element der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältniss und dem unterschiedenen Einfluss desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus.

Einleitende Bemerkungen S. 1.

I. **Die Lehrbildung des Protestantismus** S. 6—52.

Die Ebenbürtigkeit und Harmonie der religiösen und der sittlichen Lebensfunktion als Wesensbestimmung des Christenthums S. 6. Das Sittliche in seiner Bedingtheit durch den freien Personcharakter S. 7. Uebergewicht der religiösen Ansicht über die sittliche im Katholicismus, hervortretend in den Begriffen: Schuld, Sühne, Sakrament, Kirche und Autorität S. 9. Entgegensetzung des Protestantismus wider die katholische Doctrin; die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein S. 14. Das Dynamische im protestantischen Glaubensbegriff als Wiedererweckung der sittlichen Subjektivität S. 17. Der Begriff des Natürlichen im Verhältniss zum Uebernatürlichen im ältern Protestantismus; Streit mit der römischen Theologie über die Beschaffenheit der *justitia originalis* S. 19. Die Erklärung der Concordienformel über den Begriff: Natur S. 22. Aufgabe für die protestantische Glaubenswissenschaft vom Standpunkt des dynamischen Glaubensbegriffes S. 24. Verkennung derselben durch Hintanstellung der sittlichen Freiheit hinter das religiöse Element in der protestantischen Fassung der Lehre von der Sünde S. 27. Die Lehre von der Prädestination und ihre Entstehung aus der religiösen Subjektivität S. 30. Beiden protestantischen Confessionen gemeinsam S. 33. Druck derselben auf das sittliche Bewusstsein S. 34. Melanchthon's Synergismus; die Ablenkung der spätern lutherischen Doctrin von den Prämissen der Prädestinationslehre S. 35. Das Verhalten der Reformirten zu Calvin's Decret S. 37. Einfluss dieses Dogma's auf das Ganze der protestantischen Lehrentwicklung S. 38. Die Remedur der anthropologischen Prämissen in der *Confessio Helvetica* S. 39. Jul. Müller's Hervorhebung des Sittlichen in der Gottesidee gegen die Prädestination S. 42. Die lutherische Abendmahlslehre und die durch sie bewirkte Aufhebung des Dynamischen im protestantischen Glaubensbegriff S. 44. Einbürgerung eines doppelten Glau-

bensbegriffs im Protestantismus S. 47. Vergleichung der lutherischen Abendmahlslehre und der calvinischen Prädestinationslehre hinsichtlich ihrer Wirkungen auf die sittliche Subjektivität S. 48. Rückwirkung von Luther's Abendmahlslehre auf das Lehrganze des Protestantismus und den Geist der protestantischen Religiosität S. 50.

II. **Die Kirchenbildung des Protestantismus** S. 52—123.

Schwierigkeiten derselben in Vergleichung mit dem Katholicismus S. 53. Aufgabe des Protestantismus in dieser Hinsicht; Einwirkung der in der Lehrbildung gebliebenen Unvollkommenheit auf die Verfassungsbildung S. 56. Einheitlichkeit der Reformatoren in Beziehung auf die Lehre von der Kirche als Gemeinde der Gläubigen im Unterschied von Staat und Welt S. 57. Einfluss der äussern Schicksale des Protestantismus in den verschiedenen Ländern auf die Kirchenbildung S. 58. Die Kirchen „unter dem Kreuz," vor allen die französische Hugenottenkirche als Typen normaler protestantischer Kirchenbildung S. 59. Anderwärts erzeugt das Uebergewicht der religiösen über die sittliche Weltbetrachtung anstatt der Kirchenbildung nur die theokratische Gestaltung des Staates S. 61. Begriff der Theokratie im Volk Israel S. 62. Unanwendbarkeit der theokratischen Lebensform seit dem Erscheinen Jesu Christi in der Erfüllung der Zeit S. 64. Wesenscharakter der spätern theokratischen Staatsgestaltung; Fehlerhaftigkeit im Hinblick auf das Wesen des Staates S. 65. Fehlerhaftigkeit in Beziehung auf das Wesen der Kirche S. 66. Verletzung des ächten Einheits-Heiligkeits- und Allgemeinheitscharakters der Kirche im theokratischen Staatswesen S. 67. Hemmung des Bedürfnisses religiöser Individualisirung S. 67. Bestrafung des Verbrechens und des Vergehens unter dem Gesichtspunkt der Sünde S. 68. Ausdehnung des göttlichen Rechts der Obrigkeit über seine naturnothwendige Schranke; die Religion als Staatsgesetz S. 69. Die theokratische Staatsgewalt im Dienst der kirchlichen Katholicität S. 70. Resultat: die Wichtigkeit der Auseinanderhaltung von Kirche und Staat S. 72. Unterschied zwischen Theokratie und Hierarchie S. 73. Verhältniss des theokratischen Princips zur bürgerlichen Verfassungsgestaltung; Grund seiner Neigung zu freistaatischen Einrichtungen S. 74. Variationen des theokratischen Staatsprincips; straffere Spannung auf dem Zwingli'schen, weniger straffe Spannung auf dem Luther'schen Reformationsgebiet S. 76.

Die erklärenden Momente zur Genesis der theokratischen Staatsgestaltungen im protestantischen Europa; die politischen Wirkungen des Heraustretens aus dem hierarchischen Zusammenhang der römischen Kirche S. 77. Die natürliche Langsamkeit des Processes ächt kirchlicher Neugestaltung neben drängendem Bedürfniss S. 78. Die Staatsgewalt als einziges Surrogat für die vakante Kirchengewalt S. 79. Gehobene Vorstellung vom Staat im Protestantismus; begünstigt die Initiative der Staatsgewalt und die Erweiterung ihrer Competenz in Sachen der Religion S. 80. Der Standpunkt der chursächsischen Visitationsartikel von 1527: Aufnahme der Religionseinheit in die Staats- und Volkseinheit S. 81. Der religiöse

Nimbus des christlichen Regentenberufes S. 84. Widerspruch mit dem reformatorischen Begriff von der Kirche als Gemeinde S. 85. Connivenz der Theologen gegenüber diesem Widerspruch in Folge der Noth der Thatsachen S. 86. Die Macht geschichtlicher Ueberlieferung; Einfluss der Staatslehre Augustin's auf die Reformatoren S. 88. Vollendung des reformatorischen Begriffs von Staat und Staatsgewalt als göttlicher Institution S. 89. Verhängnissvolle Consequenzen der Augustinischen Ansicht von der dem Einzelnen mit väterlicher Autorität und discretionärer Gewalt gegenüberstehenden christlich-staatlichen Erziehungsanstalt; spürbare Folgen der Zurückstellung des sittlichen Personbegriffs im Protestantismus S. 91. Stärkste Verschmelzung der Staats- und Religionseinheit in der Schweizerkirche S. 94. Schärfste Ausprägung des theokratischen Gedankens in Zwingli's Theorie und Praxis; Erläuterung seiner zweiundvierzigsten Schlussrede S. 95. Vertheidigung derselben gegen Stahl's Anfechtungen S. 99. 103. Vergleichung Zwingli'scher Aeusserungen über Staat und Fürsten mit Luther'schen S. 103.

Gewissens- und Bekenntnissfreiheit im Reformationszeitalter; Rückblick auf die ersten christlichen Jahrhunderte S. 104. Luther's zahlreiche und entschiedene Aeusserungen wider Anwendung äusserer Gewalt auf dem Gebiet des religiösen Glaubens S. 106. Unvollkommene Anerkennung der Gewissensfreiheit in Zwingli's Theorie und Praxis S. 107. Die Praxis Calvin's und des Calvinismus; Hinrichtung von Servet, Gentilis, Sylvanus; die Theorieen Beza's, Bullinger's und der deutschen Schweizerkirchen; die Holländer Bogermann und Voëtius S. 109. Vermuthungen über die eventuelle Stellung Luther's zu den genannten Vorgängen S. 111. Melanchthon's Billigung der Hinrichtung Servet's S. 112.

Vollgefühl der theokratischen Regentenpflicht bei den Fürsten und Obrigkeiten Deutschlands S. 113. Luther's Zugeständnisse an die aufkommende Praxis neben Festhaltung einer abweichenden Theorie S. 114. Die theologische Theorie und die kirchenregimentliche Praxis des Lutherthums im 17. Jahrhundert in Betreff der Religionsfreiheit; Repräsentant der erstern Abr. Calov S. 118. Repräsentant der letztern Bened. Carpzov S. 121. Schluss S. 122.

II.

Das Reformationswerk Ulrich Zwingli's oder die Theokratie in Zürich.

Die bisherigen Auffassungen Zwingli's in der kirchlichen und politischen Geschichtschreibung mit besonderer Beziehung auf Stahl S. 128. Vorläufige Feststellung richtigerer Gesichtspunkte, besonders bei Vergleichung Zwingli's mit Luther S. 132.

I. **Allgemeines über Zwingli's Reformation.** S. 136—186.

Zwingli's häusliche Erziehung; Ausbildung seiner socialen Sinnesweise an den politischen Verhältnissen seines Heimathlandes S. 136. Innere Loslösung Zwingli's von der römischen Kirche

durch seine theologische Erziehung S. 141. Der Einfluss des Pfarr amts in Glarus S. 142 und der Versetzung nach Einsiedeln S. 145. Der religiös-theologische Erwerb Zwingli's in der angezeigten Lebensperiode unter Vergleichung mit Luther's Lehrstandpunkt S. 146. Berufung Zwingli's nach Zürich; seine Stellung in den öffentlichen Angelegenheiten der Schweiz; beginnende Verknüpfung seiner politisch-socialen Sinnesweise mit der religiösen; Vertheidigung derselben gegen Stahl's irrthümliche Auffassung S. 154. Begrenzter Ausgangspunkt von Zwingli's reformatorischer Thätigkeit, jedoch mit bestimmtem Absehen nicht auf Frömmigkeit, reine Lehre und unsichtbare Kirche allein, sondern zugleich auf die sichtbare Kirche als socialen Organismus S. 162. Vergleichung zwischen den Individualitäten Zwingli's und Luther's S. 165. Ergebnisse aus dieser Vergleichung für die besondere Richtung der reformatorischen Thätigkeit beider S. 170. Zwingli's kirchliche Schöpfung in Zürich: Bildung einer Gemeinde S. 173. Cultusorganisation; Abschaffung des Orgelspiels und Kirchengesangs; Bilderverbot S. 176. Abweisung der Behauptung eines übertrieben raschen uud stürmischen Vorgehens in Zürich im Vergleich zu Wittenberg; späte Einführung der Abendmahlsfeier in Zürich S. 179. Zwingli's Verhalten als Theologe; Moderation und Friedensliebe; deren eigentliche Quellen S. 183.

II. **Die Zwinglische Kirchenverfassung** S. 186—225.

Organisation des religiösen Gesellschaftslebens in Zürich; Uebereinstimmung zwischen Luther und Zwingli in der Lehre von der Kirche S. 186. Zwingli's theoretische Auseinanderhaltung von Kirche und Staat S. 189. Thatsächliche Verschmelzung beider in Folge des Ausgangspunktes der Zwingli'schen Reformation: Zürcherische Staats- und Schweizerische Nationalreform durch das Mittel des Evangeliums S. 191. Frühzeitiges Eintreten der Kantonalobrigkeit als mithandelnder Faktor in die reformatorische Aktion im Vergleich zu Sachsen S. 192. Das Rathsmandat von 1520 S. 193. Heraustreten der Obrigkeit aus einer vorerst noch zurückhaltenden Stellung seit 1522 S. 195. Die Initiative der Obrigkeit zu den Züricher Disputationen von 1523 S. 195. Zurücktreten der für die Gemeinden postulirten Rechte hinter den von der Obrigkeit in Besitz genommenen Rechtsumfang; Gründe für Zwingli's lebhafte Zustimmung hierzu S. 197. Kundgebungen der obrigkeitlichen Gewalt die Wahrheit Gottes und des Evangeliums in ihren Gebieten zu „handhaben“ S. 198. Widerspruch in der Gemeinde gegen die obrigkeitliche Kirchenregierung; Zwingli's Vertheidigung in der Schrift *Subsidium de eucharistia;* deutscher und lateinischer Text dieser Erklärungen S. 200. Rechtsfiktion von der stillschweigenden Zustimmung der Gemeinde und andere Opportunitätsgründe S. 204. Das Bedürfniss vollkommner Verschmelzung von Staats- und Kirchenregiment: eine Forderung von Zwingli's gesammter Situation; die Gegnerschaft Zwingli's in Zürich S. 205.

Fortgang der innern Verfassungsentwicklung; gottesdienstliche Zwangsgesetze unter Abweisung aller Gegenvorstellungen S. 209. Strenge Maassregeln gegen Pensiöner; Todesurtheile gegen J. J.

Grebel und die Wiedertäufer S. 210. Hinrichtung Weerli's 211. Einrichtung einer Synode; Gründe ihrer nur sehr beschränkten Befugniss S. 211. Strenge Sittenmandate im Geist der Theokratie; Einführung einer bürgerlichen Gemeindekirchenzucht; Ehegaumer; Stillstände S. 212. Diese Einrichtungen Zeugnisse für Zwingli's schlechthin maassgebendes Ansehen S. 215. Beseitigung erklärter Gegner der Reformation aus obrigkeitlichen Aemtern S. 216. Zwingli Mitglied des „heimlichen Rathes" für auswärtige Angelegenheiten S. 217.

Zwingli in einzigartiger Stellung an der Spitze der Züricher Theokratie; Ausbreitung der Reformation in der übrigen Schweiz unter der Aegide Zwingli's; Parteibildungen S. 217. Bestimmtere Abscheidung der Schweizerischen Reformation von der Sächsischen durch den Abendmahlsstreit S. 219. Zwingli Träger eines eigenen Reformationstypus neben Luther; sein massgebender Einfluss auf die oberdeutschen Städte S. 220. Rückwirkungen dieser neuen Stellung auf Zwingli selber; Zurücktreten der besondern national-reformatorischen hinter die allgemeine kirchenreformatorische Tendenz S. 222. Verhältniss der Obrigkeit und der Bevölkerung Zürichs zu der neuen Phase ihres Reformators S. 223.

III. Die politische Entwicklung von Zwingli's theokratischem Princip S. 225—257.

Die religiös-politischen Parteigruppen in der Schweiz; die Städte und die Länder S. 225. Bündniss der fünf katholischen Orte; Tagsatzungsbeschwerden; Bündniss mit Erzherzog Ferdinand S. 227. Der Zankapfel über die gemeinen Herrschaften S. 228. Zwingli's kriegerische Neigungen; die erobernde Theokratie; Kreuzzugslogik S. 229. Pläne zur Umgestaltung der Eidgenössischen Bundesverfassung S. 231. Zwingli's Thätigkeit für ein Schutz- und Trutzbündniss mit den oberdeutschen Städten für die Sache des Evangeliums gegen den Kaiser S. 232. Ausbruch des Krieges der Züricher gegen die fünf Orte S. 233. Die Züricher bleiben Sieger; weitgehende Forderungen Zwingli's bei Abschluss des Friedens; der endliche Friedensschluss vom 24. Juni 1529 S. 234.

Vortheilhafte Stellung der Zwingli'schen Theokratie seit dem Friedensschluss S. 235. Hemmungen ihres Fortschreitens durch das glaubens- und bundesverwandte Bern S. 236. Die Unterschiede im Geist zwischen Zürich und Bern S. 236. Berns Widerstand gegen Zwingli's theokratische Eroberungspolitik aus sittlichen und Rechtsgründen S. 237. Verschiedenheit in Auslegung des Artikels von der Glaubensfreiheit im Friedensinstrument S. 239.

Die politischen Folgerungen Zürichs aus dem Princip der Ehre Gottes und dem idealen göttlichen Recht des gereinigten Glaubens S. 240. Geltendmachung derselben in Angelegenheiten der Abtei St. Gallen S. 241. Die Unstatthaftigkeit der Zürcherischen Secularisation der Abtei bloss: weil Mönchsregierung nach göttlichem Recht nicht zu dulden sei, selbst von Bern und andern reformirten Städten anerkannt S. 243. Europäischer Flug und Schwung von Zwingli's Politik; Verbindungen mit Landgraf Philipp von Hessen; geheime Verhandlungen mit Venedig und der Krone

Frankreich S. 246. Höchste Spannung des theokratischen Katholicitätsgedankens, aber tiefgreifender Widerspruch zwischen Zwingli's späterem universalistischem Idealismus und seinen einstigen vaterländischen Tendenzen S. 246. Die natürlichen Grundlagen seines Einflusses in der Heimath dadurch auf's Spiel gesetzt; Weigerung der reformirten Städte der Schweiz auf die auswärtigen Plane einzugehen S. 247.

Drohender Ausbruch eines zweiten Bürgerkriegs in der Schweiz; Zwingli auch jetzt an der Spitze der Kriegspartei S. 248. Abneigung Berns und der übrigen Städte gegen den Krieg; Vorschlag einer Proviantsperre als Exekutionsmassregel gegen die fünf Orte, von Bern in Antrag gebracht S. 249. Zwingli's bestimmter und wohlbegründeter Widerspruch gegen diese grausame und voraussichtlich erfolglose Massregel S. 250. Die Proviantsperre kommt trotz Zwingli's Widerspruch zur Ausführung. Verurtheilung derselben durch das reformirte Landvolk S. 231. Wiedererwachen der Gegenpartei Zwingli's in Zürich selbst; Zwingli, von trüben Vorahnungen der nächstkommenden Dinge erfüllt, begehrt vom Rath seine Entlassung, nimmt aber das Gesuch auf Vorstellungen des letztern wieder zurück S. 252. Zwingli's Voraussage über die Wirkung der Proviantsperre bestätigt sich; plötzlicher Einbruch der Fünförtischen in das Züricher Gebiet gegen Zürich; Sieg derselben in der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531 S. 253. Zwingli's letzte Monate und Tod in der Schlacht S. 255. Das sittlich Grosse und Ehrwürdige in Zwingli's Ende S. 256.

IV. Die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Zürich unmittelbar nach Zwingli's Tod . S. 258—287.

Beginnender Zerfall des Zwingli'schen Systems in Zürich selbst; Eindruck der Niederlage in der Stadt Zürich; lautes Wiederhervortreten der Gegenpartei S. 258. Stürmische Bewegungen unter dem Landvolk; trostloser Geist im Heere; mattes Verhalten der bundesgenössischen Städte S. 260. Schimpflicher Friedensschluss der Obrigkeit, durch den Drang der Umstände abgezwungen S. 262. Preisgebung der Evangelischen in den Gebieten unter fünförtischer Herrschaft; Abfall vom reformirten Glauben; Grynäus' Urtheil über das Princip der „Abmehrungen" in Glaubenssachen; Verlust aller Erfolge der theokratischen Eroberungspolitik S. 263. In Zürich erhebt die papistische Partei ihr Haupt; aber vergebliche Hoffnung Zwingli's kirchliche Schöpfungen wieder zu vernichten S. 265. Der Rath wählt H. Bullinger zu Zwingli's Nachfolger S. 266. Gleichzeitig erklärt der Rath in einem Verkommniss mit dem Landvolk seine Absage von dem politischen System Zwingli's; Abschaffung des heimlichen Rathes S. 267. Bullinger im Namen der Geistlichkeit erklärt sich damit einverstanden, dass die Geistlichkeit sich nicht mit weltlichen Regimentsangelegenheiten befassen soll, behält aber die freie Predigt des göttlichen Wortes auch in Anwendung auf Sachen des weltlichen Regiments vor; nach anfänglichem Widerspruch Zustimmung des Rathes S. 269. Gerüchte von Zürichs baldigem Rücktritt zum Papstthum, unterstützt durch mancherlei Vorkommenheiten in der Stadt; ein vornehmer Züricher besucht

wieder den Messgottesdienst und bleibt straflos S. 271. Leo Jud's Vociferation im Geist des Zwinglianismus gegen die einreissende Laxheit; Bewegung unter dem Volk; neue Bestätigung der freien Predigt des göttlichen Wortes S. 273. Rache der fünf Orte für die Wiederbefestigung des evangelischen Glaubens in Zürich durch Angriffe auf gewisse, den katholischen Glauben angeblich verletzende Ausdrücke des Zürcherischen Maimandats von 1532; Kriegsgefahr; Abwendung derselben durch neue schwere Demüthigung des geschwächten Zürich; Rüge der Obrigkeit ertheilt durch die Geistlichen über allzu weitgehende „Vertiefung“ in Sachen des Glaubens und der Kirche; die Obrigkeit begehrt von der Synode Beschwichtigung des durch die Demüthigung verletzten Volksgefühls S. 277. Resultate der letzterzählten Vorfälle für den gesellschaftlichen Organismus des Zürcherischen Kirchenthums. Sorgfältigere Scheidung des Kirchlichen und Staatlichen schon Bullinger's Gedanke S. 281. Völliger Bruch mit der Zwingli'schen Art der Theokratie bei Leo Jud; sein Bestreben das Ideal der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen zu verwirklichen durch Trennung von Kirche und Staat, anstatt durch Zwingli'sche Vermischung S. 282. Selbstkritik des Zwinglianismus in Leo Jud, dem Vorläufer Calvin's S. 283. Thatsächlicher Fortbestand eines gereinigten Zwinglianismus in dem Verhältniss zwischen Staat und Kirche unter Bullinger's kluger, den Principienstreit vermeidender Kirchenleitung S. 285. Noch bis in's siebenzehnte Jahrhundert bewahrt die Zürcherische Geistlichkeit ein gewisses Recht der Vociferation in bürgerlichen Angelegenheiten S. 287.

Anhang. **Das Verhältniss Calvin's zu Zwingli** . . . S. 288—297.

III.

Die unterscheidende religiöse Grundeigenthümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantismus und dessen Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung.

I. **Die religiöse Grundeigenthümlichkeit der beiden protestantischen Confessionen** S. 301—366.

Die Thatsache der Spaltung und ihre Erklärung durch die ältere Streittheologie S. 301. Die neuern Versuche den Charakter der confessionellen Differenz genauer zu bestimmen und abzuleiten: Planck, Baumgarten-Crusius, Meier und Göbel, Nitzsch und Heppe, Gaupp und Ullmann, Lange u. A. S. 304. Die eingehenderen Untersuchungen: Schweizer's (Herzog) Ableitung aus einem objektiven theologischen Princip S. 307. Baur's theilweise Zustimmung S. 311. Schneckenburger gegen Schweizer S. 314. Schneckenburger gegen Baur S. 318. Schneckenburger's Ableitung der Differenzen aus einem subjektiv anthropologischen Princip der Verschiedenheit der religiösen Gemüthszustände, des subjektiven Heilsbewusstseins S. 320. Zugeständnisse Schweizer's und Baur's an

Schneckenburger S. 323. Weisse und Schenkel S. 323. Jul. Müller und Ebrard gegen die Ableitungen aus einem scharfbestimmten Princip S. 325. Erklärungen Stahl's und von Polenz' wider eine ausschliesslich theologisch-doctrinelle Ableitungsweise überhaupt S. 327. Güder's Vertheidigung der subjektivirenden Auffassungsweise Schneckenburger's S. 328. Ergänzung der Ausführungen Güder's durch Hinweisung auf das höchst verschiedene Verhältniss beider Confessionen zur kirchlich-socialen Aufgabe des Protestantismus; Rückblick auf die obigen Charakteristiken Zwingli's und Calvin's S. 332. Leopold Ranke und Jacobson über die Unterschiede des lutherischen und des zwinglisch-calvinischen Kirchen-Typus S. 334. Einfluss der beiderseits verschiedenen Stellung zu der kirchlich-socialen Aufgabe auf die Lehre (über den angeblichen Einfluss des Humanismus auf Zwingli, besonders die Lehre von der Seligkeit der edleren Heiden) S. 337. Nachweisung an Zwingli's Lehre von den Sacramenten S. 341. Die christologischen Differenzen; die Rechtfertigungslehre in beiden Confessionen unter dem kirchlich-socialen Gesichtspunkt; eine Aeusserung Lücke's über die prototypisch determinirenden Faktoren beider Lehrbegriffe; starke Accentuirung des Moralischen bei Zwingli S. 345. Luther's Ausgangspunkt der Gedanke christlicher Freiheit, Zwingli's und Calvin's Ausgangspunkt der Gedanke christlicher Zucht und Gehorsams S. 350. Die Frage 86 des Heidelberger Katechismus, „dass wir bei uns selbst unseres Glaubens aus seinen Früchten gewiss seien." S. 352. Das Vorherrschen thätiger Zustände in der reformirten, ruhender Zustände in der lutherischen Frömmigkeit; die reformirte Aktuosität in Kirche und Politik im Unterschied von der lutherischen Passivität; Schneckenburger's Behauptung der Nachahmung des reformirten *Christus non otiosus* im Thätigkeitstrieb seiner Gläubigen (moderne Analogieen) S. 353. Die specifisch reformirte Vorstellungsweise in obigen Dogmen; Reflex ihres vom Lutherthum grundverschiedenen Verhaltens zur Idee der sichtbaren Kirche; Blick auf das weltgeschichtliche Sichauswirken des reformirten Geistes im Reinkirchlichen, wie im Kirchlichpolitischen S. 357. Die überwiegende Innerlichkeit und ausschliessende Jenseitigkeit des Lutherthums als negative Ursache der Hemmung seines Triebes zur Kirchenbildung; positive Hemmung durch die Beschaffenheit des leitenden Standes in der lutherischen Kirche S. 362.

II. **Die Bedingungen der protestantischen Kirchenbildung, oder von den Prädikaten der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit als Lebensgesetzen der empirischen Kirche** S. 366—388.

Abweisung der katholisch-sacramentalen Basis für die protestantische Kirchenbildung; Jul. Müller S. 366. Die genannten drei Prädikate sind zugleich Lebensgesetze der Kirche, das vornehmste: die Heiligkeit; Analogieen auf dem Gebiet des Staates S. 367. Bevorzugung eines einzelnen dieser drei Prädikate in jedem der drei grossen Kirchenkörper S. 368. Herkömmlicher Mangel an völliger Bestimmtheit über den Inhalt dieser Prädikate; Vernachlässigung derselben in Beziehung auf die praktisch politische Seite der Lehre

von der Kirche; Hinüberschiebung derselben in die unsichtbare Kirche S. 369. Rechtfertigung und Versuch einer Deutung derselben in Anwendung auf die sichtbare Kirche S. 372. Das Allgemeinheitsprädikat oder die Expansivkraft und der Expansivdrang der Kirche S. 373. Das Einheitsprädikat oder die inwendige Zusammenfassung und Ausrüstung zu energischer Kraftwirkung S. 374. Unterschied zwischen Kirche und Sekte S. 375. Die thatsächliche Ausbreitung des Protestantismus als Zeugniss für seine Fähigkeit zur Katholicität; das allen Reformatoren eigene Interesse für „reine Lehre" Zeugniss seines Einheitsbedürfnisses S. 376. Reinheit der Lehre als unabweisbare Forderung für die gesellschaftliche Existenz der Kirche im Geist des Protestantismus S. 377. Nothwendigkeit des Auseinanderhaltens der Unterschiedenheit des Begriffs der reinen Lehre für die Kirche und für die theologische Schule; das Gefährliche der Verwechselung beider S. 378. Das Heiligkeitsprädikat; irrige Erklärungen desselben in der ältesten Kirche; fehlerhafte Auffassung Luther's und dessen thatsächlischer Verzicht auf dasselbe als Eigenschaft der sichtbaren Kirche S. 381. Versuch der richtigen Anwendung desselben auf die letztere; Unterscheidung der dinglichen und der personellen, der absoluten und der relativen, der quantitativen und der qualitativen Heiligkeit S. 383. Die Bedeutung des Vollbewusstseins ihrer sittlichen Zweckbestimmung, der Gleichstellung der sittlichen mit der religiösen Lebensfunktion, des im Gewissen wurzelnden freien Personcharakters und der richtig gefassten Idee der Liebe für die Kirche, als empirische Gemeinschaft der Heiligen S. 387.

III. Das verschiedene thatsächliche Verhalten der beiden Confessionen zu den Prädikaten der Kirche als deren Lebensgesetzen S. 389—473.

Vorbemerkungen S. 389. Unterschied in der Triebkraft zur Katholicität zwischen dem lutherischen und dem reformirten Protestantismus; nothwendige Behutsamkeit in Betreff einer allzu engen Verknüpfung des lutherischen Elements mit dem deutsch-nationalen Gemüthsleben S. 391. Vollziehung des Katholicitätsdranges auf der Basis des weise bemessenen kirchlichen Einheitsbedürfnisses bei den Reformirten; der Begriff der reinen Lehre bei Zwingli und Calvin; die Prädestinationslehre und der Heidelberger Katechismus; Mässigung in Betreff der Forderung der Lehreinheit selbst bei den strengsten Reformirten S. 394. Melanchthon's Mässigung schon in seiner lutherischen Periode S. 398. Zwingli und Oekolampadius gegenüber Bugenhagen S. 399. Heinr. Bullinger; Calvin gegenüber Melanchthon's Ablenkung von der Prädestinationslehre S. 400. Vermeidung der Schulstrenge in den meisten reformirten Symbolen als Kirchenbüchern; Zulassung der Lutheraner zur Abendmahlsgemeinschaft durch die Synode von Charenton; Zanchi über Taufe von Kindern Reformirter durch lutherische Pastoren S. 401. Gemässigter Geist selbst der reformirten Streittheologen entgegen den von lutherischer Seite reichlich dargebotenen Versuchungen zur Ketzerriecherei; Peter Martyr und Beza; Melanchthon und der Philippist Nic. Hemming S. 402. Ein Volks-

katechismus ökumenisches Symbol der reformirten Kirche S. 404. Vollziehung des Katholicitätsbedürfnisses bei den Reformirten in der Kraft des heiligen Geistes; der „andere Geist"; über den Sinn dieser Ausdrucksweise Luther's S. 404. Der angebliche Schwarm- und Rotten-Geist (Spiritualismus) der Reformirten S. 406. Der „gesetzliche Geist"; Wahrheit, aber zugleich richtige Erklärung dieses lutherischen Vorwurfs gegen die Reformirten S. 407. Der gesetzliche Geist nach seiner Erscheinungsweise im lutherischen Kirchenthum S. 409. Die „Aulopolitik" der Reformirten und der „Arm des Fleisches"; die Kirchen unter dem Kreuz und Westphal's „Märtyrer des Teufels;" die Reformirten (nach Masius) politische Rebellen; das Wahre, aber auch das Ungerechte an diesen Beschuldigungen (v. Polenz) S. 411. Der „Arm des Fleisches" nach seiner Erscheinung in der lutherischen Kirchenpraxis S. 414. Ergebniss über den „andern Geist"; der kirchlich-ethische Geist des Zwinglianismus gegenüber dem theologisch-dogmatischen Geist der Lutheraner S. 415.

Rückwirkung des Abendmahlstreits auf die Kirchenbildung der beiden Confessionen; ungleiches Verhalten derselben zur Idee der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen S. 416. Vorzug der Haltung der Reformirten; lebhafte Anerkennung der Grösse der Person Luther's bei Zwingli und Calvin S. 417. Stete Friedenswilligkeit und Verlangen nach brüderlicher Gemeinschaft auf reformirter Seite; Fr. Junius, Dav. Parëus, Joh. Crocius, L. le Blanc S. 419. Seltenheit der Erwiederungen von lutherischer Seite; Chr. Donauer; Schimpfworte von Affelmann, Rost und Hoë gegen die Calvinisten S. 420.

Luther's Polemik gegen die Schweizer; christliche Pflicht die Fehler grosser Männer nicht zu beschönigen S. 422. Urtheile über Luther's polemische Art von A. Blaurer und Zwingli S. 423; von Melanchthon S. 424; von Erasmus und Matthesius S. 430. Gesteigerte Encomien Luther's bei seinen strengen Anhängern: Ratzeberger, Neander, Fabricius, Hoë, Hutter; Anfang einer gemässigtern Beurtheilung bei Seckendorf S. 431. Echauffirtes Wesen in dem theologischen Gesammtgeist der strikten Lutheraner; Bugenhagen, Agricola, Amsdorf, Flacius, Saliger S. 432. Luther's Verhältniss zu den Juristen seiner Zeit S. 434. Luther's Fluch über die auf Kosten der Lehre geübte Liebe S. 435. Schweres Aergerniss dieses Fluchwortes; die ächte Natur der Liebe und ihr Verhältniss zum Zorn und zur Heiligkeit der Kirche S. 436. Das Fluchwort Luther's ein Schicksalswort für Luther's Kirchenbildung S. 438. Einreissen einer verderblichen und Aergerniss gebenden Lutherolatrie; Jakob Andreä; die Inspiration der symbolischen Bücher; Quenstedt u. A. über die *vocatio b. Lutheri;* die Imitatoren Luther's besonders in der Concordienformel (Zanchi und die *Admonitio Neostadiensis*) S. 440. Abschwächung des tiefern sittlichen Geistes und seiner Anforderungen an die kirchliche Gesellschaft in den leitenden Kreisen; Unterscheidung einer lutherischen Staats-, Lehr-, Streit-, Universitäts- und Consistorialkirche und einer Volks-, Bibel-, Katechismus-, Gebet- und Gesangbuchskirche S. 445. Das lutherische Kirchenthum der

Schultheologie, einem blossen Intellektualismus zur Beute geworden, ruft durch seine innere Zerrissenheit die Einmischung der Fürstengewalt in den innersten Angelegenheiten herbei S. 446. Gang der Sache im Einzelnen: der Geist der Theologen schrumpft durch das beständige Ventiliren der Abendmahlslehre in's Enge und Kleinliche zusammen S. 447. Durch Verwechselung des Begriffs der reinen Lehre mit exakter Dogmatik wird die Religion zur blossen Verstandessache S. 448. Rohe und profane Weise der gehäuften Schulstreitigkeiten; Eindruck der deutsch-lutherischen Polemik auf das protestantische Ausland: Jos. Scaliger S. 450. Anmaassliche Erhebung der Theologen über das Laienurtheil; Joh. Brenz und Jak. Sturm S. 452. Drückende Theologenherrschaft und hierarchische Begriffe vom Predigtamt (Hesshus und Sträle); Calixt's Klage über das Material, aus welchem der geistliche Stand sich ergänzt; Erinnerung an Melanchthon's Gedanken von der Mitwirkung frommer und gelehrter Laien in der Kirche S. 452. Landgraf Wilhelm von Hessen und der Braunschweigische Kanzler Schwartzkopff über den Geist der Theologen ihrer Zeit S. 456. Einschreiten der Obrigkeit in Bremen gegen den Eiferer Simon Musäus; exorbitante Amtstheorie des Letztern S. 458. Die Fürsten als *custodes utriusque tabulae*, wie ihre Beamten meist ohne selbstständiges Urtheil abhängig von theologischen Parteistandpunkten (Erasmus von Venningen) S. 459. Vollgefühl des deutsch-protestantischen Fürstenthums beider Confessionen von seinem Beruf zur Kirchenregierung; Christoph von Würtemberg; Julius von Braunschweig; August von Sachsen; Friedrich III. von der Pfalz; Moritz von Hessen S. 461. Die protestantischen Confessions- und Kirchenstaaten in Deutschland S. 463. Das Bedenkliche an dieser Art von kirchlichem Rechtszustand; Hintansetzung des kirchlich-confessionellen Interesses hinter die persönlichen und die Hausinteressen der Fürsten; Julius von Braunschweig S. 464. Bereits von Melanchthon vorausgesehen. S. 467. Interesselosigkeit der Theologen und Juristen für eine normalere Gestaltung der Kirchenverfassung; Vorgeschichte des Thomasianischen Territorialsystems; der Braunschweigische Kanzler Dr. Schwartzkopff und sein Schwager G. Calixtus; ein Blick auf verwandte Erscheinungen bei den Reformirten; Th. Erastus, Hugo Grotius u. a. S. 468. Jak. Perizonius in Holland über das deutsche Territorialprincip S. 471. Erste principielle Bekämpfung der Cäsaropapie als weltliches Unchristenthum durch Spener und einige frühere Vorkämpfer für eine regenerirte lutherische Volkskirche S. 472.

IV. **Ein Blick auf die Kirchenbildungsfähigkeit des heutigen Lutherthums in Deutschland** S. 473—546.

Die Aufklärungsperiode nach ihren Schatten- und Lichtseiten; die moderne Humanitätsidee als Reaction der sittlichen gegen die einseitig religiöse Weltansicht; verwahrloste christliche Ideen in der Humanitätsbildung S. 473. Grelle Widersprüche in der humanitarischen Weltansicht; das specifisch-deutsche Lichtfreundthum S. 475. Die Theologie der Weltverklärung und des unbewussten Christenthums S. 478. Die Pflicht der Kirche gegenüber der humanitarischen Gedankenverwirrung und ihrem Inhalt an versprengten

und verlotterten christlichen Gedanken- und Gefühlsregungen; ihre Erfüllung wesentlich bedingt durch eine verbesserte gesellschaftliche Organisation S. 480. Die heutige lutherische Kirche in Deutschland, ihr Rechtsbestand und ihre innern Schattirungen; Unionslutheraner S. 484. Deren Antheil an den allgemeinen Schwächen des deutschen Protestantismus in Ansehung der gesellschaftlichen Organisation; Mangel an Rechtsbegriffen S. 485. Das strikte Lutherthum in Baiern und anderwärts; separirte Altlutheraner S. 489. Erneuerung einer gehässigen Polemik gegen die Reformirten S. 491. Verhängnissvolle Consequenzen derselben für eine lutherische Kirchenbildung S. 496. Das geschichtswidrige Lutherbild vieler strenger Lutheraner S. 498. Die drei Hauptfraktionen des strikten Lutherthums S. 501. Die Abendmahlslutheraner; Harless, Höfling, Scheibel, Guericke, Ströbel u. a. S. 502. Die Amtslutheraner; Löhe, Vilmar, Münchmeyer, Kraussold, Flörke, Kliefoth u. a. (ein Blick auf die Amtslehre der Reformirten: Viret, Sadeel) S. 503. Das Autoritätslutherthum oder die Verbindung des religiösen mit dem politischen Autoritätsbegriff unter Hintansetzung der sittlich-rechtlichen Weltansicht; die Politiker: Stahl, Göschel, von Gerlach, Hassenpflug, V. von Strauss; die Theologen: Vilmar, Kliefoth, Hengstenberg S. 510. Offener Widerspruch aus den lutherischen Kreisen gegen die Irrthümer der Amtstheorie: Höfling, Preger, Harless, von Scheurl, Guericke, Ströbel S. 516. Bekämpfung der verkehrten Anwendung des Autoritätsprincips besonders durch Schleswig-Holsteinische und Bairische Theologen: Baumgarten, Hofmann, Nägelsbach, Harless, Ströbel, Fabri, Ebrard, Rendtorf S. 518. Gefahr für die heutige lutherische Kirchenbildung von dem einseitigen Drang nach Verwirklichung der reinen Lehre; der kräftige, der seelenverderbliche und der grundstürzende Irrthum; die richtige Auffassung vom Verhältniss der kirchlichen Wahrheit zum Irrthum in der Kirche S. 521. Aufgähren römischen Sauerteigs in gewissen Kreisen der lutherischen Kirche S. 526. Veränderte Auffassung des Katholicismus in der neuern Zeit; das Imponirende des Katholicismus als politisches und kirchliches System; Heinr. Leo S. 527. Einwirkung katholisirender Anschauungen auf das Amtslutherthum S. 530. Das Dogma von der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche bei Münchmeyer und Flörke S. 531. Katholisirende Anschauungen bei Vilmar, Harnack, Kahnis, Delitzsch, Stahl, Kliefoth, Vorreiter und dem Volksblatt für Stadt und Land von Nathusius; der deutsche Puseyismus S. 535. Widerspruch dagegen aus lutherischen Kreisen: Ströbel, Hoffmann, Göschel S. 539.

Jul. Müller über die falsche Art den kranken Subjektivismus der Gegenwart heilen zu wollen S. 541. Bemerkungen über die gegenwärtigen Zerwürfnisse innerhalb der altlutherischen Separation S. 542. Innere Bedingung für das Zustandekommen einer kirchlichen Verfassung für das deutsche Lutherthum: der „andere Geist“ S. 543. Aeussere Bedingungen: die Eventualitäten des bisherigen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, sowie zwischen Kirche und Summepiscopat S. 544.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 28.	Linie 1	von unten	hinzuzufügen: Sigwart, Ulr. Zwingli S. 98.
S. „	„ 2	„ „	hinzuzufügen: Bickell, Die Verpflichtung auf die symbolischen Schriften. Kassel. 1840. S. 29.
S. 30.	„ 17	„ „	lies: nun.
S. 53.	„ 15	„ oben	hinzuzufügen: Henke, G. Calixtus 2. 1. S. 14.
S. 60.	„ 1	„ unten	hinzuzufügen: Stähelin, Der Uebertritt des Königs Heinrich IV. zur römisch-katholischen Kirche. Basel. 1856.
S. „	„ 2	„ „	hat: 17 wegzufallen.
S. 66.	„ 3	„ oben	lies 15. Der religiöse u. s. w.
S, 67.	„ 21	„ „	lies: Individualisirung.
S. 108.	„ 11	„ „	beizufügen: Noch eine Aeusserung Zwingli's über Begrenzung der obrigkeitlichen Gewalt in Sachen des Gewissens: Werke I, S. 452. Dicht neben einander Behauptung und Wiederaufhebung a. a. O. S. 458, ungefähr wie der Grundsatz später in der St. Gallischen Angelegenheit zur Anwendung kam.
S. 111.	„ 20	„ „	beizufügen: Zu den reformirten Theologen, welche die Todesstrafe gegen Ketzer (und Hexen) billigten, gehört auch G. Zanchi. Vergl. Schmidt in den Theolog. Studien und Kritiken. Jahrg. 1859. S. 690.
S. 185.	„ 5	„ „	beizufügen: Sigwart, S. 108 vergl. mit S. 92 weist richtig darauf hin, wie spät erst Zwingli seine Erwählungslehre als theoretische Consequenz seines Religions- und Glaubensbegriffes entwickelt hat, und dass in den deutschen Schriften, in welchen er sein religiöses Bewusstsein mit der grössten Energie, mit der lebensvollsten Wärme ausgesprochen hat, dieselbe sich nicht findet.
S. 200.	„ 8	„ unten	lies: p. 339.
S. 252.	„ 6	„ oben.	Mein werther Freund und College, Herr Hofrath Dr. Holtzmann, der hochgeachtete Forscher auf dem Gebiet der deutschen Sprache und Literatur, erklärte sich auf mein Befragen über das Wort: nodträgen folgendermaassen: „Nodträgen“ ist wahrscheinlich ein Schreib- oder Lesefehler für: nodt-rügen. Einige meinten, die Reden Zwingli's seien ein Noth-rügen, ein Tadeln, das durch die Noth entschuldigt werde, wie Nothtaufe.
S. 394.	„ 2	„ unten	lies: Eytel.
S. 457.	„ 19	„ oben	lies: amplius.
S. 473.	„ 15	„ „	lies: literatorischen.

I.

Das religiöse und das sittliche Element der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältniss und dem unterschiedenen Einfluss desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus.

Das Christenthum hat sich bei seinem Durchgang durch die Welt überall frühzeitig Kreise von gläubigen Bekennern gesammelt. Aber dabei ist es von den Schicksalen aller grossen Erscheinungen im Reiche des Geistes, welche gegen herkömmliche Zustände und Denkarten anzukämpfen haben, nicht unberührt geblieben. Das Herkömmliche, die vorhandene Bildung und Begriffswelt der verschiedenen örtlichen und zeitlichen Kreise, innerhalb deren es eine Ausbreitung gewann, haben immer in der Art auf die erscheinende Gestalt des Christenthums zurückgewirkt, dass sie etwas aus ihrem Eigenen zu demselben hinzugebracht und das Neue darin durch das Medium der ihnen geläufigen Anschauungsweisen aufgefasst haben. So kommt das Christenthum schon in seinem ersten Jahrhundert in mancherlei nach Form und Inhalt sehr ungleichen Gestaltungen zum Vorschein. Der früheste aber in's Grosse gehende unter den Versuchen, die im Christenthum objektiv gegebene Wahrheit dem Bewusstsein anzueignen und in einem religiösen Gemeinleben auszugestalten, ist bekanntlich der katholische. Nicht ohne ein berechtigtes Selbstgefühl hat derjenige Theil der Christenheit, welcher sich frühzeitig den Namen der katholischen Kirche beilegte, auf sein Werk hingeschaut. Denn der Katholicismus hatte die ungeheure Aufgabe vor sich gehabt und muthig in Angriff genommen, die neue christliche Wahrheit und die alte Begriffswelt und Bildung gegenseitig auseinanderzusetzen, und zwar durfte er sich seiner Arbeit auf diesem Gebiete nicht nur als der unter allen ähnlichen Versuchen verhältnissmässig am besten gelungenen rühmen, sondern es wird ihm auch der Anspruch nicht bestritten werden dürfen, die Ergebnisse jener Auseinandersetzung: seine Auffassung des Christenthums, beharrlich festgehalten und wohl weiter entwickelt, aber in ihrem Grundwesen nicht verändert durch die Reihe der Jahrhunderte fortgepflanzt zu haben. Aber wie in Ersterem seine Stärke, so liegt im Zweiten seine Schwäche. Denn durch die Zähigkeit, mit welcher die katholische Kirche ihre Tradition festhielt, ohne die Möglichkeit offen zu lassen, weniger gelungene oder entschieden misslungene Theile ihres

ersten Versuches von Neuem in Angriff zu nehmen, hat sie verschuldet, dass die zahlreichen Unvollkommenheiten eines jeglichen ersten Versuches auch ihrer Arbeit anhaften geblieben sind. Namentlich hat sie nicht vermocht, die aus der vorchristlichen Bildung ihrer Glieder zurückgebliebenen geistigen Neigungen und Gewöhnungen gründlich zu überwinden, der aus der vorgefundenen Begriffswelt in die katholische Lehrauffassung eingedrungenen irrigen Vorstellungen und Anschauungsweisen vollkommen ledig zu werden. Im Gegentheil haben gerade diese im Schoosse des Katholicismus zurückgebliebenen *στόιχεῖα τοῦ κόσμου* in entscheidender Weise auf dessen ganze fernere Entwicklung eingewirkt; ja sie gerade bilden das Katholische im Katholicismus. [1])

Von der Weltanschauung des Katholicismus war die Christenheit weit über ein Jahrtausend beherrscht gewesen, als im sechzehnten Jahrhundert ein mächtiger Anlauf genommen wurde, eine andere, durch Rückgang auf das ursprüngliche Evangelium gereinigte an deren Stelle zu setzen durch die Reformation. Die Reformation ging aus von der Entrüstung des frommen Gemüthes über die Verkehrung des christlichen Heilswerkes in der Kirche des Papstthums. Es waren anfänglich nur einzelne Punkte des specifischen Katholicismus, an denen das durch Vertiefung in die heil. Schrift geläuterte und erstarkte fromme Gemüthsleben Anstoss nahm. Aber bei dem streng geschlossenen Charakter des römischen Dogmensystems führte jeder einzelne Schritt kritischer Beanstandung des letztern zu einem weitern, bis zuletzt für einen an Zahl und geistigem Gewicht immer beträchtlicheren Theil der Christenheit die ganze spezifisch-katholische Religions- und Weltansicht in Frage gestellt war, und aus dem Rückgang von der katholischen Tradition auf das biblische Urchristenthum ein neues Ganzes religiös-sittlicher Prinzipien sich aufbaute. So wenig aber der Kampf für dasselbe auf einzelne Punkte des überlieferten Dogma's sich beschränkte, so wenig blieb derselbe beschränkt auf das Gebiet der Theologie überhaupt. Das ganze Zeitalter vielmehr war davon mitberührt in der Gesammtheit seiner Interessen. Nicht bloss Religion, Moral, Kirche, sondern Wissenschaft, Kunst, Politik, Volkssitte, Staatsökonomie, kurz alle Lebensgebiete waren beherrscht von den neuen Gesichtspunkten, welche aus jener Gährung der Geister sich hervorarbeiteten. Der Kirche der Reformation fiel die Auf-

[1]) Meine Abhandlung: Das Katholische im Katholicismus; in Gelzers Protest. Monatsblättern, Jahrg. 1853. Aprilheft.

gabe zu, diese Gährung zu läutern und die geistige Bewegung durch immer vollere und vielseitigere Entwicklung der christlichen Wahrheit zum Ziele zu leiten. Sie hat diese Aufgabe nicht verkannt; ihre Stimmführer: Luther und Melanchthon, Zwingli und Calvin haben die volle Kraft eines ganzen Lebens, die ganze Summe reicher und vielseitiger Gaben ungetheilt an diese Aufgabe gesetzt. Aber die vollständige Lösung einer Aufgabe von diesem Umfang wird Niemand von Personen selbst von so grossartiger Anlage wie die Reformatoren erwarten. Wie Grosses und Bleibendes von den genannten Männern auf den nächsten centralen Gebieten des Religiösen und Moralischen geleistet worden ist: auf andern ist es bei keimartigen Ansätzen geblieben; für Einzelnes hat sich, freilich in da und dort merklich verschiedenem Grade, nur geringes Verständniss an den Tag gelegt. Diese Thatsache kann nicht befremden; denn wo irgend eine Seite des Lebens so gewaltig alles Uebrige verschlingt, wie in der Reformationszeit das Religiöse und Moralische, da muss jede andere Seite nothwendigerweise verhältnissmässig darunter leiden, da muss Alles, was die Nation denkt, gleichsam unter die Herrschaft dieses einen Grundzugs sich beugen, von ihr den charakteristischen Stempel annehmen. [1]) Einer Zeit, deren Interesse sosehr den überirdischen und ewigen Dingen zugewendet war, in welcher die Sehnsucht nach dem Göttlichen wie ein erfrischender Hauch die Welt reinigte, darf man es daher zu gut halten, wenn sie übersah, dass auch manch' Einzelnes und Besonderes aus dem Bereich der menschlich-irdischen Dinge sein Recht hat, und dass dergleichen, in Maass und Zucht gehalten durch jenes überirdische Prinzip, sich zum irdisch-verständigen Mittel für einen ewig idealen Zweck zu verklären habe. Endlich ist es unleugbar, dass der neuen protestantischen Religionsansicht nicht nur da und dort ein Mangel an Klarheit über den eignen Inhalt, über das Verhältniss der unterschiedenen Prinzipien, welche sie selber in sich trug, anhaften blieb, sondern dass sie, so gewaltig auch der Bruch war, welcher in dem religiösen Leben der Christenheit durch die Reformation eingetreten war, nicht bloss mit vollem Bewusstsein ihres geschichtlichen Zusammenhangs mit den reineren Elementen des katholischen Glaubenssystems eingedenk blieb und auf denselben hohen Werth legte, sondern in Manchem auch in einer unbewussten Continuität mit dem eigenthümlichen Wesen

[1]) Gervinus, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. Bd. 2. S. 453.

des Katholicismus, welches von ihr bekämpft ward, befangen blieb. Anstatt diese Thatsache an Einzelnheiten anschaulich zu machen, dürfte es wissenschaftlich wichtiger sein, vorerst den prinzipiellen Punkt aufzusuchen, auf welchem die reformatorische Neubildung mit demjenigen, was in der christlichen Weltanschauung der vorhergehenden Jahrhunderte das Wesen ausmacht, noch in solch' unbewusstem Zusammenhang verharrte, diejenige Seite zu bezeichnen, von welcher der Geist jener in Gebundenheit durch den Geist dieser erscheint. Wir sind dadurch auf den Gegenstand der nächstfolgenden Erörterungen geführt. Denn diese Gebundenheit lässt sich unseres Dafürhaltens, wenn irgendwo, in der hier wie dort gleichartigen Behandlung des Verhältnisses zwischen dem religiösen und sittlichen Element im Christenthum deutlich erkennen. Die Reformation beginnt nemlich mit demselben einseitigen Uebergewicht des ersteren über das letztere, an dem auch der Katholicismus leidet. Fassen wir zuerst das Allgemeine der Sache in's Auge.

I.

Die Lehrbildung des Protestantismus.

1. Das Wesen der Offenbarungsreligion im Unterschied von allen Formen des aussertestamentischen religiösen Bewusstseins legt sich in keinem andern Merkmal so kenntlich an den Tag, als in der engen Verknüpfung, welche auf dem testamentischen Gebiet zwischen der religiösen Idee und der sittlichen stattfindet. Dort auf dem aussertestamentischen Gebiete erscheint das Göttliche überwiegend als Macht und verlangt Unterwerfung, hier ist der oberste Begriff Heiligkeit und deren Manifestation: Liebe. Gott begehrt eine Menschheit, die heilig sein soll, wie er selber heilig ist, und welche Liebe übe, weil und in demselben Maasse wie sie selber Liebe empfangen hat. Wie dort die Unterwerfung nichts anderes ist als das Ergebniss der Furcht vor der Macht und der unfreiwilligen Resignation unter einem übermächtigen Walten, so gewinnt hier die Beugung unter den Willen Gottes die Natur des freudigen, vertrauensvollen Gehorsams, der getrosten Hingabe des Subjects an die heilige Liebe, die eine freiwillige ist, weil sie aus dem natürlichen Angezogenwerden des Verwandten durch das Verwandte entspringt, anstatt, wie dort, vor dem übermächtigen Walten zu verschwinden. Das Subject bleibt in diesem Verhältniss sich selbst bewahrt, ja es wird hier erst recht zu innerer Stärke und Lebendigkeit erweckt. Auch ist die Eben-

bürtigkeit der sittlichen und der religiösen Lebensfunction, das Ineinander von beiden, von dem Stifter der christlichen Kirche und seinen Aposteln so unzweideutig proclamirt worden (vgl. Matth. 22, 37; 5. Mos. 6, 5; 3. Mos. 19, 18) und in Christo sosehr zu lebensvoller Erscheinung gelangt, dass unter den Lehraufstellungen, welche die Christenheit im Lauf der Jahrhunderte aus ihrem Schooss hat hervorgehen sehen, eine Leugnung derselben sich niemals unumwunden hervorgewagt hat. Immer ist nur in diesem Ineinander des Religiösen und Sittlichen oder — wie es der gewöhnliche Sprachgebrauch nennt — des Glaubens und der Glaubenserweisung im Thun, die Signatur des ächten Christenthums erkannt worden. Dagegen ist auf dem Boden der praktischen Verwirklichung des Christenthums ein Auseinandertreten beider Functionen stets eine um so häufigere Erscheinung gewesen. In ununterbrochenem Zusammenhang und dichter Massenhaftigkeit begegnen uns die Erfahrungen sowohl von einer Beziehung auf den heiligen Gott, welche von einem sittlichen Handeln nicht begleitet ist, wie von einem Handeln, welches nicht aus Gott seine Triebkraft schöpft, nicht im religiösen Glauben seine Wurzel erkennt, sondern in hochmüthiger Eigengerechtigkeit sich auf sich selber stellt. Eine Kluft zwischen Glauben und handelnder Verwirklichung des Glaubens zieht sich durch alle Jahrhunderte der Christenheit; ja anstatt die Ausfüllung derselben zur Hauptangelegenheit zu machen, bildet eine Religiosität, welche sich von der Liebe zum Nächsten entbindet, gleichwie eine Bethätigung des sittlichen Triebes in der umgebenden Welt, welche, in dieser sich verlierend, von der Beziehung auf Gott sich isolirt, die beklagenswertheste von allen den zahlreichen Unvollkommenheiten, unter deren Druck das erscheinende Leben der Christenheit seufzt, und denen der gläubige Christ immer von Neuem mit seinem Handeln wie mit seinem Gebet zu Gott um das Kommen Seines Reiches zu begegnen sich getrieben fühlt.

2. Es ist nicht die Meinung, als ob auf Herstellung einer faktisch grösseren Harmonie zwischen Glauben und handelnder Glaubenserweisung die Reformation nicht bedeutenden Einfluss gehabt habe. Die Reformation erwiess sich auch in Beziehung auf dieses wichtige Verhältniss als reinigendes Princip. Aber ein faktisches Auseinandertreten der religiösen und der sittlichen Lebensfunktion, eine unharmonische Entwicklung beider wurde durch das Reinigende des Protestantismus in der Christenheit fortan im Ganzen doch weniger verhütet, als man erwarten sollte. Die Ursache

dieser Erscheinung liegt darin, dass der Protestantismus sich seiner reinigenden Aufgabe nach dieser Seite hin nicht dem ganzen Umfang nach bewusst ward, besonders neben der sorgfältigeren Feststellung der objectiven Einheit zwischen Religiosität und Sittlichkeit es versäumte, in die subjectiven Bedingungen sittlichen Handelns und Verhaltens gründlich genug einzugehen, ja dass er die eingreifende Wichtigkeit dieser subjektiven Bedingungen nicht selten schwer verkannte. Denn das sittliche Handeln ist nur dadurch wahrhaft sittlich, dass es ein in vollem Sinne persönliches ist. Daher fragt es sich immer zuerst, in welcher Art und Weise in einem Ganzen religiöser Denkart dieser alle sittliche Bethätigung formell bestimmende Personcharakter des einzelnen Menschen aufgefasst wird. Die persönliche Seele ist aber ihrem Begriff zufolge immer nur dasjenige, was sie mittelst ihrer eigenen Selbstbestimmung ist. [1]) Daher handelt es sich bei jener Frage nach dem Personcharakter des Menschen um nichts Geringeres als um seine Beschaffenheit als Träger einer von Innen ausgehenden Selbstbestimmung, eines eigenen Gewissens, welches ihn leitet, anklagt und freispricht, und dem sich kein anderes, sei es durch Zwang oder Ueberredung, substituiren lässt, eines Inbegriffs psychischer Kräfte, welche auf naturgemässe Weise in Wirksamkeit treten sollen; mit einem Wort: wie das Verhältniss seines Geistes in der Gesammtheit seiner subjectiven Selbstvollbringung als endlich freies Wesen gegenüber der absoluten Freiheit und als deren creatürliches Abbild gegenüber dem objectiv Göttlichen im Leiden und Handeln gedacht wird.

Es lässt sich nun nicht verkennen, dass der reformatorischen Religiosität und Theologie nicht ohne Grund der Vorwurf gemacht wird, dass sie in Absicht auf diese Seite der Verhältnissbestimmung zwischen dem religiösen und dem sittlichen Element im Christenthum wohl im Einzelnen zu klareren und tieferen Einsichten durchgedrungen, nicht aber im Princip über die Schranke hinausgelangt ist, die ihr vom vorausgehenden Zeitalter vererbt worden war. Nicht das begründet den Tadel gegen den älteren Protestantismus, dass er mit der römischen Kirche in der häufigen Isolirung des Glaubens vom Handeln die Unvollkommenheit alles Menschlichen getheilt hat, sondern dass er nicht die sittliche Subjektstellung von dem überlieferten Druck der einseitig religiösen zu befreien und beide zu ihrer an sich seienden Harmonie zurückzuführen gewusst hat.

[1]) **Rothe: Zur Dogmatik. Gotha. 1863. S. 64.**

3. Ein Uebergewicht der religiösen Ansicht über die sittliche ist nemlich im Katholicismus unleugbar. Achten wir zunächst auf die Punkte, auf welche es in der christlichen Erkenntniss immer vor Allem ankommt, nämlich die Auffassung a) des veränderten Normalzustandes zwischen Gott und den Menschen, für welchen das Christenthum Heilung bringen will, b) auf die Mittel der Heilung selbst.

Die apostolische Verkündigung pflegte die Summe ihres Inhalts zusammenzufassen einerseits in der Busse zu Gott für Sünde und Schuld, andererseits in dem Glauben an Christum als den Erlöser und Versöhner. Act. 20, 21. Von diesen beiden Doppelbegriffen: Sünde und Schuld und Glaube und Erlösung hat nun der Katholicismus zwar nicht etwa einen einzelnen verleugnet oder den einen auf Kosten des andern absichtlich bevorzugt; offenbar aber legt der Katholicismus das Hauptgewicht nicht auf die Begriffe: Sünde und Erlösung, sondern auf die Begriffe: Schuld und Sühne der Schuld, Versöhnung. Je bestimmter das Dogma der katholischen Kirche sich ausbildet, um so merklicher tritt das Uebergewicht der zweiten Begriffsgruppe über die erste hervor, und zwar von einer ganz besonderen Fassung des Schuldbegriffs begleitet. Zwar sind Sünde und Schuld correlate Begriffe; die Schuld ist immer nur aus der Sünde, und die Sünde erzeugt immer auf's Neue das Uebel der Schuld und Strafe. Aber gerade das ist für das hier fragliche Verhältniss von maassgebender Wichtigkeit, dass der Katholicismus nicht sowohl das Schuldverhältniss accentuirt, welches aus der eignen Uebertretung des Einzelnen entspringt, als dasjenige, an welchem der Einzelne Theil hat als Glied des Menschheitskörpers. Ihm ist am wichtigsten jene Schuld, welche als Schuld des Stammvaters über dem Menschheitskörper schwebt, für jeden Einzelnen ein unabwendbares Verhängniss und Hinderniss zur Seligkeit. Es ist eine Schuld und Unseligkeit, deren Ursprung und Causalität nicht persönlicher, realer, sondern metaphysischer, transcendenter Art ist, indem sie über die Anfänge des individuellen und zeitlichen Daseins weit hinausliegt. Gleich transcendenter Art ist auch das Gnadenmittel, durch welches die von Christo durch sein genugthuendes Todesleiden in abstracto der Menschheit erworbene Sündentilgung dem Einzelnen zu Theil wird. Es ist das die *ex opere operato*, d. h. unwiderstehlich, ohne Zuthun des Menschen ihren Zweck erreichende Machtwirkung Gottes im Sacrament der Kirche, vor allem in der Taufe, welche, am Unmün-

digen vollzogen, die Schuld Adams, am Mündigen auch noch die persönliche Sündenschuld zu tilgen bestimmt und im Stande ist. Dort also eine Schuld, welche der Einzelne nicht selber contrahirt, sondern als Erbe überkommen hat in Folge einer göttlichen Willensbestimmung, die also auch der Natur der Sache nach als solche nie in den Bereich der Gewissenszurechnung fällt; hier eine Aufhebung jenes Schuldverhältnisses, welche ebensowenig von einem Zeugniss unseres Geistes begleitet ist, weil sie auf einer Weise der Heilsspendung beruht, von der in ihrem entscheidenden Anfang, der Kindertaufe, jede Art von Mitthätigkeit des menschlichen Selbstbewusstseins ausgeschlossen ist, die dem Menschen zu Theil wird ohne sein Zuthun, ebenfalls lediglich vermöge einer unvermittelten übernatürlichen Wirkung.

Es darf nicht unbeachtet gelassen werden, dass derjenige ältere Kirchenlehrer, welcher das Dogma, dass das Heil, das Christus für die Menschheit erworben, nur in der rechtgläubigen katholischen Kirche zu finden sei, zuerst zum Gegenstand seitdem massgebend gebliebener Reflexionen gemacht hat, C y p r i a n, zugleich der erste ist, von welchem bestimmt die Frage beantwortet wird, warum schon das Kind die Taufe empfangen müsse. Nach Cyprian geschieht es, nicht um von einer eigenen, sondern um von einer fremden Schuld gereinigt zu werden. [1]) Wie bestimmt tritt hier schon der Zusammenhang hervor, welcher zwischen der transcendenten Schuld, die nur für die religiöse Betrachtung vorhanden ist, nicht für die sittliche, ferner zwischen der ebenso rein religiösen Art der Aufhebung dieses Schuldverhältnisses und der damit verknüpften Unseligkeit einerseits und dem Interesse der Kirche als Anstalt andrerseits stattfindet! Es ist durchaus folgerichtig, dass, sobald jene Begriffe von Schuld und Sühnung über die Begriffe Sünde und Erlösung die Vorherrschaft erlangen, auch die Kirche, der das magisch wirkende Heilsmittel anvertraut ist, in ihrer Geltung steigen muss. Die Kirche ist nicht mehr die vom Herrn gestiftete und um die Person desselben sich jeweilig sammelnde G e m e i n d e, sondern die vom Herrn angeordnete Heils i n s t i t u t i o n, getragen nicht mehr von allen wahrhaft Gläubigen, sondern von dem Heilspersonal ihrer klerikalen Hierarchie, und sie erhebt streng folgerichtig als solche seitdem ihr eigenes Dasein zum Dogma. Bekanntlich trat anderthalb Jahrhunderte nach Cyprian der zu einer imposanten Macht gelangten Institution der Kirche P e l a g i u s mit der Behauptung

[1]) Cyprian. Ep. 64.

gegenüber, dass die durch die Kirche vermittelten Gnadenwirkungen, besonders die Wohlthaten der Taufe, wenn auch zur Seligkeit förderlich, doch zum Heil nicht absolut nothwendig seien. Gegen ihn trat Augustin in die Schranken, und es empfing durch ihn neben dem Begriff der Schuld auch der der Sünde eine tiefere Fassung. Aber wie bezeichnend ist es für den eigentlichen Schwerpunkt des kirchlichen Interesses an den Streitigkeiten zwischen Pelagius und Augustin, dass die Kirche von Augustin nicht etwa seine tiefere Fassung der Sünde zu acceptiren für gut findet, sondern nur seine Motivirung des Schuldverhältnisses und seine Ausführungen über die Heilswirkung des Sacraments und die Heilsinstitution der Einen heiligen katholischen Kirche! Lediglich diess war es, was der Katholicismus aus der Augustinischen Doctrin herüberzunehmen in seinem Interesse erachtete. Seine Ausführungen über das sittliche Unvermögen der Menschennatur und die Prädestination dagegen wurden thatsächlich verschmäht.

In dem Abschluss, den das Dogma von der Kirche durch Augustin empfangen, wurde und blieb der Glaube der Kirche an sich selber Eigenthum der nachherigen Jahrhunderte. Während zu Anfang der Einzelne sich persönlich zu seinem Gott in Verhältniss gesetzt hatte, und ihm der Geistliche hierbei nur als Führer galt, während er an Christus sich unmittelbar angeschlossen hatte, um durch ihn zur Theilnahme am Reiche Gottes zu gelangen, so wurde nun die Kirche selbst Gegenstand seines Glaubens; sie vermittelte seine Versöhnung, sie bestimmte und empfing seine sittlichen Leistungen. Nur insofern als der Mensch ihr angehörte, hatte er Theil am Reiche Gottes. Nach demselben Gesetz trat auch das Heilspersonal der Kirche auf eine höhere Staffel. Das priesterliche Amt ward, was den vornehmsten Theil seiner Segensmacht angeht, unabhängig erklärt von dem sittlichen Character der Person; der *character indelebilis* der Weihe erhob den Priester über den gewöhnlichen Massstab der menschlichen Beurtheilung gänzlich hinaus. Der Priester galt der Laienwelt nur als derjenige, welcher, indem er in der Continuität der Weihen stehend an der geheimnissvollen Kraft der Kirche Antheil hat, das Göttliche vom Himmel herabzurufen und den Sinnen der Gläubigen gegenwärtig zu machen vermag. Am vollkommensten geschah diess im Sacrament des Altars, der Messe, die dadurch das Hauptstück des Gottesdienstes wurde. Aber nicht minder gross war die Bedeutung des Busssacraments. Vermöge desselben übte der Priester, zwischen Gott und Menschen gestellt, das Amt der

Schlüssel in vollkommen unabhängiger Weise, in so selbstgewisser Autorität, dass Gottes eignes Urtheil durch das Urtheil des Priesters bestimmt und gebunden galt.

So stellte sich die Kirche zwischen Gott und Menschen; aber diese Stellung der Kirche war zugleich eine gewisse Scheidung von Gott. Indem sich der Gläubige nicht sowohl mehr Gott, als vielmehr der Kirche verpflichtet fühlte, erlitt der tiefe Ernst, welchen der unmittelbare Verkehr mit Gott hervorbringt, empfindlichen Abbruch; das sittliche Handeln ward äusserlich und schematisch. Die Religion ward zum Dienst, zu einem Besonderen neben dem Leben. Den Kern und Stern des Katholicismus aber bildete überall das Sakrament. In der Sakramentwirkung *ex opere operato* liegt, wie die eigentliche Bedeutung, so die Vollgewalt der Kirche beschlossen; von ihren Segenswirkungen durch Lehre und Beispiel lässt sich zur Noth auch Manches ausserhalb der Kirche gewinnen, nur nicht die in letzter Instanz alles bedingende magische Heilsapplication mittelst des Sakraments. So gross ist aber die Kraft des Sakraments, dass es nicht bloss schon bei bloss passiver Theilnahme des Menschen wirkt, sondern sogar ohne alle persönliche Theilnahme. Bei'm Sakrament der Eucharistie wird schliesslich gewissermassen der Genuss selbst, ja sogar die Anwesenheit überflüssig. Das Messopfer als Wiederholung des Opfertodes Christi ist heilbringend nicht bloss denen, welche die Eucharistie mitgeniessen, sondern auch denen, welche dabei gar nicht zugegen sind. In dem bei jedem Anlass gefeierten Messopfer wird die Kirche täglich durch ihren Mittler mit Gott versöhnt. Immer auf's Neue vereinigen sich Himmel und Erde in dem Opfer Christi, und jeder einzelne Christ ist als Mitglied der Kirche in einen mystischen Bund aufgenommen, in welchem ohne sein Zuthun und Mitwirken unsichtbare Mächte über ihm walten und höhere Kräfte ihm zufliessen sollen. Das Letztere ist das praktisch Wichtigste. Alles geschieht ohne Zuthun des Menschen, mit Ausnahme des Einen, dass er wollen muss, dass das Opfer vollbracht werde. An die Stelle des subjektiven Aktes, wodurch der Mensch die im Tode Christi vollbrachte objektive Erlösung sich aneignen soll, tritt die objektive kirchliche Handlung, welche wieder als That Christi erscheint, als grosses *opus operatum*, das in allen Nöthen des Lebens Hülfe herzaubert und selbst den Verstorbenen die Qualen des Fegfeuers lindert.

Es erhellt von selbst, wie bei dieser zauberhaften Wirkung des Sakraments jener Begriff des Göttlichen lediglich als Macht zu Grunde liegt, und zwar ist es nicht die Macht in dem Sub-

ject, sondern die Macht über das Subject. Bekanntlich nimmt auf einem andern Punkte seines Dogma's, der Justificationslehre, der Katholicismus die menschliche Freiheit für die Restitution aus dem Zustand der Sünde in den der Gnade in nicht geringem Maasse in Anspruch und lässt der göttlichen Thätigkeit durch alle Stationen hindurch die menschliche cooperirend zu Seite gehen. Hier dagegen auf seinem Höhepunkt verliert das Prinzip der Freiheit seine Geltung. Die abstrakte Setzung derselben dort im Justificationsprozess gilt hier in concreto nichts; die selbstständige Bewegung wird herabgedrückt zur passiven Gebundenheit an äusserlich gegebene Objekte. Neben jenem Machtbegriff verschwindet von selbst die Bedeutung der Subjectivität im religiösen Leben, die Würdigung des Postulats der sittlichen Natur des Menschen, wie des Christenthums, dass jede Heilsspendung unser Eigenthum nur werde durch sittliche Vermittlung; die Subjectseigenschaft des empfangenden Individuums pausirt. Mit einem Wort: gerade an diesem für den specifischen Katholicismus maassgebenden Punkt legt sich deutlich zu Tage nicht die Harmonie, sondern das Uebergewicht der religiösen über die sittliche Ansicht in der katholischen Frömmigkeit.

Die gleiche Beschaffenheit des Katholicismus legt sich indessen zugleich in einigen Bezeichnungen dar, mit denen man die Stellung der Kirche characterisirt hat.

Die Kirche verlangt von dem Subject den Glauben. Aber es wird sich später zeigen, dass damit der sittlichen Natur des Menschen als Subjects nicht entfernt etwas eingeräumt wird. Denn die Glaubensforderung der Kirche ist nichts anderes als Forderung des unbedingten Gehorsams. Die Kirche lässt sich Bedingungen vom Subject nicht vorschreiben. Vielmehr ist ihr Verhalten rein objectiv, d. h. sie tritt dem Individuum nicht anders gegenüber als in ihrer vollen Gegenständlichkeit an sich, in ihrem auf keiner Seite geschmälerten Sosein allein, ohne von demselben um des Subjects willen etwas ab oder zu demselben etwas hinzuzuthun; sie fordert Anerkennung schlechthin und nur um ihrer selbst willen und lässt dem Einzelnen, welcher Empfänger ihrer Heilswirkungen werden soll, nichts mehr übrig als die Rolle der Passivität. Ja sie ist in höchster Steigerung objectiv; denn ihre Heilsapplication ist die magische, sofern es Merkmal des Magischen ist, sich wirkend zu vollziehen, ohne dass eine subjective Disposition, eine sittliche Vermittlung der Wirkung entgegenzukommen braucht, oder ohne dass gegen die Wirkung der objectiven Macht eine subjective Gegenmacht aufzukom-

men im Stande wäre. Die Kirche ist endlich nach allem diesem Autorität im strengsten Sinne des Worts, weil schlechterdings selbstständige und alleinige Urheberin nicht sowohl einer neuen Beschaffenheit, als eines neuen Zustandes, ohne welchen es unmöglich ist, Gott zu gefallen. Weder gibt es einen andern Weg, Gott zu gefallen, als Gehorsam gegen die Kirche, noch eine irgendwie vor Gott berechtigte Reaction gegen das, was die Kirche thut, lehrt und vorschreibt. Der Begriff der Autorität hat bekanntlich auf jedem Lebensgebiet seine wohlbegründete Berechtigung und Anwendbarkeit. Denn mit der Autorität beginnt die Erziehung des Menschen, und es begleitet den Menschen ein lebendiges Autoritätsverhältniss durch sein ganzes Leben; selbst auf den höchsten Stufen der menschlichen Entwicklung kommt das Autoritätsverhältniss immer noch zur Geltung, wenigstens als Abhängigkeit des Einzelmenschen vom Allgemeinen und von der Gattung. Allein wenn anderwärts die höhere Entwicklung des Menschen gerade darin besteht, dass er von Stufe zu Stufe und in immer weiterem Umfang, soweit es überhaupt die Endlichkeit der menschlichen Natur zulässt, über die Autorität hinauswächst zur Freiheit in Erkenntniss und Willen, so ist das Eigenthümliche der römisch-kirchlichen Autorität eben darin gelegen, dass ihr der Mensch niemals auch nur in irgend einem Grade entwächst. Die Kirche ist und bleibt Autorität durch ihre Eigenschaft als Spenderin ihrer Sacramente. Vermöge des Sacraments, das ihn nicht bloss stärkend, sondern immer von Neuem entsündigend und vor Allem entschuldend durch alle Lebensstufen bis in's Jenseits begleitet, bleibt der Einzelne stets in gleichem Grade in der ursprünglichen Abhängigkeit von der Kirche. Es gibt kein Mittel, ihrer Autorität, mag sie als Wohlthat oder als Fessel empfunden werden, sich zu entziehen, ihrer Machtwirkung, sei diese Segen oder Fluch, zu entrinnen. Die Würdigkeit des irdischen, die Seligkeit des jenseitigen Lebens liegt ohne Unterschied für jeden Menschen nur in ihrer Hand; daher ist die Kirche Autorität in einem Sinne, wie keine andere Institution auf Erden.

4. So sind die bewegenden Ideen, auf denen der Katholicismus ruht, anstatt der Sünde die Schuld, anstatt des Erlösers, der unsre Herzen von Sünde rein macht, der Versöhner, der eine von uns ererbte Schuld tilgt, anstatt des heiligen Geistes in uns der heilige Geist über uns, anstatt der subjectiven Heilsaneignung die objective Heilsapplication, anstatt des subjectiven Glau-

bens das objective, magisch wirkende Sakrament. Diese ungeheure Bedeutung des Sakraments als Grundlage für die Kirche als Macht blieb dem Protestantismus schon in seinen frühesten Regungen nicht unbekannt. Daher Luthers Angriff zuerst gegen das Sakrament der Busse, dann des Altars, und gegen das ganze *opus operatum.* Auf dieser Sakramentsbasis konnte darum die kirchliche Neubildung des Protestantismus nicht aufgebaut werden. Die protestantische Frömmigkeit konnte nicht diese sakramentale Richtung nehmen. Die Waffe, mit der der Protestantismus dem Sakramentsbegriff, auf welchem das Papstthum ruhte, entgegentrat, war sein biblischer Begriff des Glaubens. Das Wesen der religiösen Anschauung des Reformationszeitalters findet sich ausgedrückt in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Sie ist das Losungswort aller evangelischen Opposition. Indem die Reformatoren alles Andere preiszugeben bereit waren, haben sie an ihr als an ihrem theuersten Gute hartnäckig festgehalten.

Die römisch-katholische Kirche, welche in ihrer semipelagianischen Theorie lehrte, dass der Mensch nicht allein durch den Glauben, sondern auch durch die Werke gerecht werde, hatte dadurch ihre Angehörigen unter das Joch eines peinlichen Gesetzesdienstes gebracht und das Gefühl der Versöhnung geschwächt. In dem protestantischen Rechtfertigungsbegriff dagegen lag die Entlassung des Menschen aus jenem Dienst der Werke, die Aufnahme in die Kindschaft auf Seiten Gottes, der Glaube an die Gnade Gottes auf Seiten des Menschen. Gott befriedigt sich selbst, thut sich selbst genug und erklärt den Menschen aus Gnaden für gerecht. An die Stelle des unendlichen göttlichen Anspruchs ist eine unendliche Befriedigung getreten, die sich als Gnade darstellt. Indem der Mensch an diese Gnade glaubt, bekennt er, des Versuches der eigenen Rechtfertigung sich entschlagen, sich nicht selber rechtfertigen zu wollen. Denn was ist bei den Reformatoren der rechtfertigende Glaube anders als das tiefste Verzagen an der eigenen Kraft sich das Heil zu erringen, die gründlichste Verzichtleistung auf eignes Verdienst, die gänzliche Hingabe an die Gnade Gottes in Christo? Diese Lehre drückt daher wie keine andere einen unbedingten Gegensatz gegen die katholische Lehre aus. So kann in dem Menschen die Sorge, das Verlangen, sich selber rechtfertigen zu wollen oder zu müssen, gar nicht entstehen. In dieser seiner Sicherheit entbehren auch seine Handlungen des Anspruchs, sogenannte gute Werke zu sein oder irgend eine ausserhalb ihrer selbst liegende Beziehung zu haben, nämlich auf die Seligkeit der Person. Sie sind fortan nichts An-

deres als nothwendige Aeusserungen eines Geistes, der sich an Gott gebunden weiss. Das ist die von Luther proclamirte Freiheit des Christenmenschen, und dadurch ist der Protestantismus die Religion der unbedingten Selbstgewissheit und des unendlichen Muthes. Sie kennt die Frage nach der Rechtfertigung nicht oder hat sie nur scheinbar, denn diese Frage als solche ist ein für allemal beantwortet. Eben dass der Einzelne, auf die Selbstgenugthuung Gottes bauend, sich der Selbstrechtfertigung überhoben weiss, ist es, was ihn frei macht und muthig.

Achten wir auf die Consequenzen der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein für die Stellung des Menschen zur Kirche, so deutet die protestantische Rechtfertigung eine Wiedergewinnung der Persönlichkeit an, die bisher an die Kirche abgetreten war. Der Versöhnungsprozess, der zuletzt ganz äusserlich ohne Zuthun der Person vollzogen wurde, wird nun in diese selbst hineinverlegt, und der Person wird in Busse und Glauben eine Anspannung der vollen inwendigen Kraft zugemuthet. Das religiöse Leben wird verinnerlicht, denn der Glaube, mit dem der Mensch die Gnade Gottes ergreift, bedeutet nichts Anderes als die Wegwerfung jedes zwischen Gott und Menschen äusserlich tretenden Mittels, als die unbedingte Hingabe der Person an Gott, als das Leben derselben in Gott. Hat aber der Einzelne selber die innerliche Erfahrung gemacht, dass er die Kindschaft Gottes gewonnen, so ist die anstaltliche Kirche überwunden, denn sie setzte eine Fremdheit zwischen Gott und Menschen voraus. Mit Ueberwindung dieser Fremdheit unter Gewinnung eines affirmativen Verhältnisses löst sich die anstaltliche Kirche auf und setzt sich um in die Gemeinde der Gläubigen, deren jeder sein eigener Priester ist, weil er die priesterlich sacramentale Vermittelung nicht mehr bedarf, sondern im Glauben den unmittelbaren persönlichen Zugang zu Gott hat. Es tritt eine Unterscheidung ein zwischen geistlichem Stand und geistlichem Amt. Geistlichen Standes ist jeder Gläubige, geistlichen Amtes ist der, welchem die Gemeinde die kirchliche Gewalt der Ordnung halber zur Stellvertretung überträgt, und nur sofern sie selbst dieselbe aus göttlichem Rechte hat, hat auch er sie aus solchem. Endlich wie jetzt die Versöhnung ganz innerlich vollzogen wird, so ist die Kirche der Versöhnten eine unsichtbare, d. h. Niemand kann von einer versammelten Gemeinde sagen, sie sei im wahren Sinn christlich und gehöre somit zur Kirche; nur der Erlöste selbst kann es wissen, ob er erlöst ist. Es gibt also keine sicheren äuseren Merkmale der in-

wendigen Christlichkeit, und somit ist die Kirche eine unsichtbare. Sofern aber die Gemeinde sich laut zu Christo bekennt, darf man sie als einen Theil der sichtbaren Kirche bezeichnen. Aber diese Theilnahme an der sichtbaren Kirche verbürgt dem Einzelnen nicht mehr als die Möglichkeit, zur inwendigen Christlichkeit erzogen zu werden. [1])

Nach dem Bisherigen ist leicht zu begreifen, wie die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein im 16. Jahrhundert in der vollen Bedeutung reformatorisch auftrat. Zugleich erhellt aber auch, dass sie nicht bloss als ein einzelner dogmatischer Lehrsatz zu nehmen ist, als ein Glaubensartikel in der Reihe aller übrigen, sondern sie ist allen diesen gegenüber eine neue Seite der Auffassung des Christenthums überhaupt; sie begründet eine neue Stellung des Subjekts zum Christenthum im Ganzen, sie ist der Ausdruck für das wiedergeborne Bewusstsein, für die neue Schöpfung in Christo, mit einem Wort: für die christliche Subjectivität, welche in ihr gegenüber allem bloss Objectiven zu ihrem bisher verkümmerten Recht gelangt. [2]) In Kraft der christlichen Lebenserfahrung, der christlichen Lebens- und Wahrheitsidee, die sie in sich trägt, weiss sie sich als einen relativ selbstständigen Punkt nicht bloss im Verhältniss zur Kirche, sondern zur heiligen Schrift selbst. Zwar ist die christliche Subjectivität aus dem Mutterschooss der Kirche geboren und musste sich von Anfang an in einem äussern Abhängigkeitsverhältniss befinden zur Kirche und zur heiligen Schrift. Aber andrerseits muss sie zu dem Punkt gelangen, wo sie sich nicht länger bloss in dem gegebenen Abhängigkeitsverhältniss zu dem positiv Gegebenen fühlt, sondern in einem freien Wechselverhältniss, in dem Verhältniss der Gegenseitigkeit. Die Autorität der Kirche und selbst der Schrift darf ihr je länger, desto weniger als die blosse Autorität gegenüberstehen, sondern sie muss mit ihrem Gesammtinhalt von ihr frei erfasst und lebendig begriffen werden, sodass sie als in sich lebendige und in dem Subject lebendig gewordene Autorität dasteht. Selbstverständlich aber kam hierbei Alles an auf die richtige Fassung des Glaubensbegriffs, auf die erschöpfende Vorstellung vom Verhalten des Geistes im Acte des Glaubens. Auf's Lebendigste waren sich hierin die Reformatoren ihres Unterschiedes bewusst von der römischen Be-

[1]) Rossmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation. Jena. 1858. S. 94 ff.

[2]) Martensen, christliche Dogmatik S. 59 ff. vgl. S. 443.

griffsbestimmung des Glaubens als Gehorsams gegen die Kirche oder rein für sich genügender Unterwerfung des Geistes unter deren bestimmende Autorität, wie sie, dem Wesen nach seit Jahrhunderten geltend, schliesslich zu Tage trat in der bekannten Festsetzung des römischen Katechismus: *fides est cognitio, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse ecclesiae auctoritas comprobavit.* Der Glaube ist nach den Reformatoren nicht ein blosses Wissen und Fürwahrhalten der Historien, dass Christus geboren ist, gelitten hat, auferstanden ist, welches auch die Teufel haben, auch nicht allein eine gewisse Erkenntniss, wodurch wir Alles für wahr halten, was uns Gott geoffenbart hat in seinem Wort, sondern er ist das starke Vertrauen, wonach ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für wahr halte, durch die mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Jesum Christum, und wonach sich mein Herz einzig und allein auf diese Zusage und also auf Gottes Gabe und Gnade verlässt. — Diess ist die Fassung des Glaubensbegriffs, wie wir sie in den Bekenntnissen der Reformationszeit übereinstimmend niedergelegt finden. [1]) Was den formalen Charakter der echten Glaubensfunction betrifft, so findet sich unzweideutig ein Doppeltes ausgesprochen: 1) die unvertilgbare dynamische Natur desselben, 2) das ebenso unvertilgbare Gebundensein des Glaubens an die Person des Glaubenden. So erklärt die Apologie der Augsburger Confession, Artikel 4, dass der Glaube nicht sei „ein müssiger Gedanke im Herzen, sondern solch ein neu Licht, Leben, Kraft im Herzen, welche Herz, Sinn und Muth erneuert, einen neuen Menschen und neue Creatur aus uns macht, nemlich ein neu Licht und Werk des heiligen Geistes." [2]) Der Begriff des Glaubens erscheint hier begleitet von dem charakteristischen Merkmal der Kraft; er ist seinem Wesen nach ein dynamischer. Auch andere zahlreiche Erklärungen, besonders in Melanchthons *locis* zeugen dafür, dass nach Analogie von Matth. 9, 22; 17, 20. der Geist bei'm Act des Glaubens gedacht wurde nicht im Zustand einer mechanischen Depression, des Todes, des Schlummers, einer trägen Ruhe, überhaupt nicht in einem unthätigen, rein leidentlichen Zustand, sondern in dem einer lebendigen Thätigkeit, ja der höchsten Activität; ferner

[1]) J. Müller, die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht. Berlin. 1854. S. 187.

[2]) Bei Müller Symbol. Bücher der Lutherischen Kirche. S. 98.

dass bei dieser Thätigkeit nicht etwa die theoretisch erkennenden Vermögen des Geistes vorwiegend in Wirksamkeit treten, sondern die practischen Gemüthskräfte. Genug: das Glauben erscheint hier als die intensivste Lebendigkeit des gesammten Seelenlebens, als ein Akt hingebendsten Vertrauens, in welchem sich alle höheren Geistes- und Gemüthskräfte concentriren, so dass dieselben theils zum Organ werden, um die mächtigsten Einwirkungen, die inhaltvollsten Stoffe in sich aufzunehmen, theils zu Leitern und Hebeln, um Wirkungen dieser Art von sich ausgehen zu lassen und sich zu den höchsten Realitäten und Gütern zu erheben.

5. Demnach that der ursprüngliche Protestantismus mit seinem Glaubensbegriff einen kräftigen Anlauf zur Herstellung der sittlichen Subjektstellung und Lebenswürdigung; aber ebensowenig liess er es daran mangeln von anderer Seite. So that der Protestantismus tiefe und richtige Blicke in das Verhältniss zwischen dem Supernaturalen und dem Naturalen im Christenthum. Es gebrach ihm weder an einer gebührenden Schätzung des Menschlichen überhaupt, noch an Elementen zu einer Auffassung des Christlichen in seiner echt menschlichen Bedeutung. Zwar ist gerade diess in neuerer Zeit häufig bestritten worden. Unter Hinweisung auf die grellen Schilderungen der erbsündlichen Depravation in den protestantischen Bekenntnissschriften, besonders in der Concordienformel, sowie auf die üble Bedeutung, die in der dogmatischen Sprache dem Begriff des N a t ü r l i c h e n anklebt, hat man bekanntlich den Protestantismus geradezu der Herabwürdigung der angestammten Natur und Menschenwürde beschuldigt. Allein dieser Vorwurf ist der unbegründetste von allen. Denn auch zugegeben das Grelle, Uebertriebene in jenen Schilderungen, so ist selbst die Uebertreibung mindestens ein Zeugniss für den sittlichen Ernst, von welchem der Protestantismus in Betrachtung des Zwiespalts zwischen dem Sein und Seinsollen, zwischen der W i r k l i c h k e i t und der in erhabenster Weise gefassten I d e e des Menschen durchdrungen ist. Dann aber hat auch da, wo wie in der Concordienformel eine starke Neigung vorhanden ist, die erbsündliche Verderbniss einseitig, ja fast ausschliesslich in's Auge zu fassen, die Dogmatik niemals sich verleiten lassen, das, was von der menschlichen Natur in ihrem e r f a h r u n g s m ä s s i g e n Z u s t a n d gilt, auch auf das A n s i c h derselben überzutragen, vielmehr die Bestimmung der gottgeschaffenen Menschennatur und deren Würde gegen die manichäische Verleug-

nung des Flacius kräftig in Schutz genommen. Ausserdem aber fehlte es der ältern protestantischen Theologie nicht an einer bestimmten positiven Aussprache über den angestammten Adel der Menschennatur. Sie findet sich in den Festsetzungen über das göttliche Ebenbild, zu welchem der Mensch geschaffen ist, in dem Artikel von der sogenannten Urgerechtigkeit und der mit dem Katholicismus darüber geführten Controverse. In beiden Systemen wird nemlich der Mensch als Ebenbild seines Schöpfers anerkannt, nicht minder von beiden der Menschheit vor dem Falle eine Summe von geistigen und sittlichen Vorzügen beigelegt, deren sie mit dem Fall verlustig ging. Endlich wurden die Vorzüge des sogenannten Urstandes beiderseits von der Dogmatik unter dem Begriff der *justitia originalis* zusammengefasst und beschrieben. Ein Punkt dagegen war streitig zwischen den Confessionen. Der Protestantismus bestimmte die Urgerechtigkeit als eine anerschaffene, d. h. er schrieb der menschlichen Natur, wie sie aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, nicht bloss die Fähigkeit und Bestimmung zu, Gott richtig zu erkennen und wahrhaft zu lieben, und behauptete eine thatsächliche Verwirklichung dieser Fähigkeit und Bestimmung vor dem Sündenfall, sondern er betrachtete auch die Urgerechtigkeit als directe, unmittelbare und selbstständige Entwickelung dessen, was Gott selbst mit ihrer Erschaffung in der menschlichen Natur angelegt hat, sodass der Mensch im Stande der Unschuld Gott aus eigenen Kräften recht zu erkennen und zu lieben vermochte. Der Katholicismus dagegen gab zwar eine Anlage zum Guten und eine faktische Verwirklichung desselben im Urstande ebenfalls zu, leugnete aber das Anerschaffene der Urgerechtigkeit, somit ihre Zugehörigkeit zu der menschlichen Natur an sich. Nach ihm war die *justitia originalis* die Wirkung einer der Entwicklung des Menschen zugewendeten besondern Thätigkeit Gottes, ein göttliches Gnadengeschenk, das zur ursprünglichen Anlage hinzukam, sie vor Abirrungen zur Sünde schützte und so durch übernatürliche Hilfe dieser erst zu ihrer normalen Entwickelung verhalf. Die durchgreifende Bedeutung dieser Controverse für die Auffassung der Menschennatur in beiden Confessionen ist leicht ersichtlich. Denn wenn von der protestantischen Doctrin der Natur keine geringere Fähigkeit und Bestimmung zugeschrieben wurde, als aus eigenen Kräften Gott zu erkennen und zu lieben, so ist das wahre Wesen der menschlichen Natur, wie sie aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, das Gute, und sie verfolgt von sich aus die Richtung auf das Gute. Wenn dagegen

nach der katholischen Doctrin die menschliche Natur sogar schon vor dem Fall nicht von sich aus, sondern nur mit besonderer göttlicher Unterstützung die Richtung auf das Gute einzuhalten vermochte, so gehört das Gute nicht zum Wesen ihrer Natur, sondern ist Wirkung eines höhern, von ausserhalb und überhalb derselben herstammenden Einflusses. Liegt nun nach den urkundlichen Darlegungen des protestantischen Glaubens in der Idee der menschlichen Natur das Höchste, was der Mensch überhaupt zu erreichen vermag: das harmonische Verhältniss zu seinem Schöpfer, so wird sicherlich von dem protestantischen Dogma die Würde der menschlichen Natur nicht herabgesetzt, sondern das Ansich derselben in einer Würde und Idealität aufgefasst, welche nicht überboten werden kann. Denn die reine Natur, von welcher die dogmatische Theorie des Protestantismus ausgeht, ist die als Urthatsache der Schöpfung vorgestellte Uebereinstimmung des Menschen sowohl mit sich selbst, als auch mit der Aufgabe seines Lebens, und zwar enthält diese ursprüngliche Vollkommenheit mehr als bloss die ungeschwächte Möglichkeit Gottes würdig zu sein und zu bleiben, vielmehr enthält sie schon die ganze Wahrheit des gottgewollten Menschen. Nicht nur die Apologie [1]) der Augsburgischen Confession legt daher ein grosses Gewicht auf den Gedanken der *justitia originalis* als etwas zum Wesen der menschlichen Natur Gehöriges, ohne welches der Mensch nicht wahrhaft Mensch sei, und fasst in ihr das Religiöse mit dem Sittlichen in einen Begriff zusammen, sondern auch Luther in dem zwischen 1536 und 1545 verfassten Commentar zur Genesis hält an der gleichen Anschauungsweise fest, [2]) welche

[1]) Apol. p. 52. 53.

[2]) c. 3: *Scholastici disputant, quod justitia originalis non fuerit connaturalis sed ceu ornatus quidam additus homini. Qua re disputant de homine et de daemonibus, quod etsi justitiam originalem amiserint, tamen naturalia pura manserint, sicut initio condita sunt. Sed haec sententia, quia peccatum originis extenuat, ceu venenum fugienda est. Quin hoc statuamus, justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset: diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. Quia autem, si oculum vitiosum reddas inflicto vulnere, recte dicas, naturam violatam esse; ita postquam homo ex justitia in peccatum lapsus est, recte et vere dicitur, naturalia non integra, sed corrupta esse per peccatum.* Walch I, S. 209.

in der Folge auch bei Dogmatikern wie Joh. Gerhard [1]) eine beredte Ausführung findet. Die Abweichung Calvins von Luther in diesem Stück ist nur eine scheinbare. [2])

Erst hieraus ergibt sich nun auch einerseits das richtige Verständniss der in der Dogmatik so vielfach gebrauchten Ausdrücke: Natur und natürlich, andrerseits des Verhältnisses zwischen der Idee der menschlichen Natur und der in Christo erschienenen Heilsgnade. Der Ausdruck Natur im Gegensatz zum Gnadenstand bezeichnet in der Dogmatik nicht die Natur an sich, die wahre Natur, sondern die Ausartung derselben, die falsche andere Natur, von welcher seit dem Sündenfall die wahre Natur überwuchert ist. Auf die Unterscheidung im Gebrauche des Wortes Natur dringt auch die Concordienformel [3]): „Hieraus ist klar, dass diese Lehr (mit allem so ihr anhanget und daraus folget) müsse verworfen werden, da fürgegeben und gelehret wird, dass die Erbsünde des verderbten Menschen Natur, Substanz, Wesen, Leib oder Seel selbst sei, also dass ganz und gar kein Unterschied zwischen unsrer verderbten Natur, Substanz und Wesen und zwischen der Erbsünde sein solle. Denn die fürnehmsten Artikel unsers christlichen Glaubens zeugen stark und gewaltig, warum ein Unterschied zwischen der Natur oder Substanz des Menschen, so durch die Sünde verderbet, und zwischen der Sünde, damit und dadurch der Mensch verderbet ist, soll und muss gehalten werden. Es sollen auch *aequivocationes vocabulorum*, das ist, die Wörter und Reden, so in mancherlei Verstand gezogen und gebraucht werden, Wortgezänk zu verhüten, fleissig und unterschiedlich erklärt werden. Als wenn man sagt: Gott schaffet die Natur des Menschen, da wird durch das Wort (Natur) verstanden das Wesen, Leib und Seel der Menschen. Oft aber nennet man die Art oder Unart eines Dinges seine Natur, als wenn man sagt: der Schlangen Natur ist, dass sie sticht und vergiftet. Also spricht Lutherus, dass Sünde und Sündigen des verderbten Menschen Natur sei. Also heisset Erbsünde eigentlich die tiefe Verderbung unserer Natur . . . Zu Zeiten aber wird das Concretum oder Subjectum, das ist der Mensch selber mit Leib und Seele, darinnen die Sünde ist und stecket, mitbegriffen, darum dass der

[1]) Gerhard *loci* IV, p. 257.

[2]) Baur der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Tübingen 1836. Zweite Ausg. S. 216.

[3]) Müller, Symbol. Bücher S. 584.

Mensch durch die Sünde verderbet, vergiftet und sündig ist, als wenn Lutherus spricht: deine Geburt, deine Natur und dein ganzes Wesen ist Sünde, das ist sündig und unrein!" Daran schliesst sich ein Weiteres. Nemlich auch bei Feststellung des Verhältnisses zwischen dem Christenthum und der menschlichen Natur ruht die dogmatische Thesis des Protestantismus auf der gleichen doppelten Bedeutung dieses Worts. Das Christenthum ist nicht das Natürliche, insofern es nach den tiefen und wahren Anschauungen von der mit der Sünde in der Menschheit überall durchgedrungenen geistigen und sittlichen Zerrüttung in seinem Ursprung nicht Product von menschlichen Faktoren sein kann, weil alle solche an dieser Zerrüttung Theil haben. Es ist sogar das Widernatürliche, insofern es mit dem von der Sünde geknechteten Menschen von Haus aus dadurch im Widerstreit steht, dass es an ihn die Forderung stellt, den alten Menschen auszuziehen und den neuen, den „Menschen Gottes", anzuziehen. Allein wie es von dieser formellen Seite seiner Darbringung angesehen das Ueber- und Widernatürliche ist, so ist es seinem sachlichen Wesen nach als Heilsanstalt und Heilswirkung das Natürliche, das Naturgemässe, weil es die Erlösung ist von Sünde und somit die Wiederherstellung des latent gebliebenen göttlichen Ebenbildes oder der Urnatur. Das, was im ersten Adam dem Menschen als Natur eigen war und durch seinen Abfall von der göttlichen Ordnung der Urnatur verloren ging, dasselbe bringt Christus, der zweite Adam, als Gnade zurück.

Diess ist die Anschauung des Protestantismus von dem supernaturalen Character des Christenthums, welche übrigens schon demjenigen der älteren Lehrer, welcher in die sündige Natur des Menschen tiefere Blicke that, Tertullian, nicht fremd ist. [1]) Dieser Supernaturalismus ist daher kein abstracter, d. h. er tritt nicht als ein schlechthin oder in jeder Beziehung ausser und über dem Menschen Liegendes an denselben heran; das Göttliche, dem der Mensch sein Herz aufthun soll, ist nicht ein ihm Fremdes, sondern es hat vermöge seiner eigenen gottgeschaffenen Urnatur Anknüpfungspunkte in dem Menschen selber; die Empfänglichkeit für dasselbe ist in seinem wahren innersten Wesen so tief begründet, dass die Idee seiner Natur dadurch erst zur Realität und Vollendung gelangt. Das Organ für die Aufnahme der die Urnatur wiederherstellenden Heilsgnade aber ist der

[1]) Tertullian, *de anima* c. 41.

Glaube. Ist daher auch das, was der Schriftinhalt oder das kirchliche Dogma an Heilslehren und Heilsthatsachen darbieten, an sich Wahrheit, so werden sie doch religiöse und beseligende Wahrheit erst durch den Glauben d. h. erst durch die subjective Aneignung und Hingebung an das Dargebotene. Aber auch der Glaube selbst ist nichts Unnatürliches oder abstract Uebernatürliches, obschon es eine stehende These des Protestantismus bildet, dass nicht der Mensch selbst Schöpfer seines Glaubens, sondern letzterer eine vom heiligen Geiste angeregte Lebensaction ist. Vielmehr begegnen sich bei der Entstehung des Glaubens ein übernatürlicher und ein natürlicher Factor. Schon Melanchthon in der ältesten Ausgabe seiner *loci communes* weist darauf hin, dass der Gegenstand des Glaubens, nemlich die offenbarte Gnade Gottes selber, ein Lebendiges und Aktives sei. Denn von allen Werken Gottes, von der Schöpfung und Erlösung, gehe ein Ausdruck der göttlichen Macht und Güte aus, der Glaubende fange ihn auf, werde davon ergriffen und trete damit in die Nähe Gottes, weit hinweg von denen, die als müssige Zuschauer mit der todten Annahme (*frigida opinio*) sich begnügen.[1] Welche Aufgabe vom Gesichtspunkt dieser grossen Grundanschauungen der protestantischen Glaubenswissenschaft gestellt war, ergibt sich von selbst. Sie bestand in nichts Geringerem als in der Nachweisung des Heils in Christo als des zugleich der Urnatur wahrhaft Entsprechenden, sowie in der lebendigen Aufeinanderbeziehbarkeit des objectiv Göttlichen und subjectiv Menschlichen. Es galt für sie das Christenthum nicht bloss als ein schlechthin Gegebenes, Positives, als einfache geschichtliche Thatsache zu behaupten, sondern es zugleich als eine solche Thatsache hervortreten zu lassen, welche, so wirklich wie die Schöpfung, von Anfang an mit dem Leben und der Geschichte der Menschheit unzertrennlich verknüpft ist, und deren einzelne Erscheinungen in den Lehren von der Sünde, von der Erlösung, von dem Reiche Gottes, von der der Auferstehung des Leibes und der ewigen Seligkeit ihren Ausdruck gefunden haben. Die Aufgabe einer Umgestaltung der überlieferten Dogmatik in dieser Richtung war nicht leicht und noch viel weniger schon im ersten raschen Anlauf zu vollbringen. Schon allein die Natur des Stoffes angesehen, erforderte jene Umgestaltung ein sehr ungleiches Maass von Arbeit. Denn dem Stoff nach zerfiel die Glaubenslehre von

[1]) Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik. Th. I. S. 29.

selbst in zwei grosse Abtheilungen: 1) in die Lehre vom Menschen, seiner Sünde und seinem Heilsempfang 2) in die Lehre von Gott, seinem Wesen und von seiner Heilsoffenbarung und Heilsthätigkeit. Der erstere Dogmenkreis war leicht dem allgemeinen Bewusstsein nahe zu bringen, weil sein Inhalt bei ernster Einkehr des Menschen in sein Inneres Gegenstand unmittelbarer subjektiver Erfahrung werden kann; der zweite dagegen konnte vermöge der objectiven Natur seiner Stoffe nur auf vermittelte Weise Eigenthum des Subjects werden. Ferner: sowohl durch die Polemik gegen den Pelagianismus der römischen Kirche, von der aus die reformatorische Bewegung ihren Ausgang genommen, als auch durch die Natur der Sache, welche gebot, vor Allem diejenigen Dogmen in Angriff zu nehmen, welche den Schlüssel zum Verständniss aller übrigen darbieten, wurde die protestantische Lehrwissenschaft in ihren Anfängen zu ausschliesslicher Beschäftigung mit dem ersteren Dogmenkreis veranlasst. In der ersten Ausgabe der *loci* von Melanchthon waren die Artikel: Trinität, Menschwerdung, Schöpfung ganz übergangen, und Melanchthon hatte sich über deren Auslassung ausdrücklich mit den Worten erklärt: „nicht über jenes Unbegreifliche genau Auskunft zu geben, macht den Christen aus, sondern zu wissen, was Sünde, Gesetz und Gnade sei; denn darin werde Christus erkannt; Christum erkennen heisse aber, seine Wohlthaten erkennen, nicht aber über die beiden Naturen und die Art der Menschwerdung speculiren mit scholastischer Vielwisserei.“ [1]) Hierin lag einerseits eine sehr richtige Erkenntniss des Unterschiedes, welcher zwischen der praktischen Aufgabe der Theologie für das christliche Gemeindebedürfniss und der theoretischen oder der Ausbildung der Glaubenserkenntniss der Gemeinde zur wissenschaftlichen oder Schuldogmatik stattfindet, und es wird die vorschlagende, grundlegende Bedeutung der erstern hervorgehoben; andrerseits aber drückt sich hier die richtige Einsicht aus, wie nur vom Boden jenes subjectiven Dogmenkreises oder der religiösen Selbsterfahrung aus auch die objectiven Dogmen für die Gemeinden lebendig, aber damit auch vollkommen und praktisch lebendig werden; wie von dem tiefer geweckten religiösen Bewusstsein ausgehend die christliche Reflexion nicht umhin kann, auf Bestimmungen dieser Art zurückzugehen; wie jene objectiven Sätze der Glaubenslehre den Forderungen der religiö-

[1]) Gass a. a. O. S. 25. Matthes Leben Melanchthons S. 53.

sen Subjektivität entgegenkommen, ihren Bedürfnissen entsprechen, das Uebernatürliche als das wahrhaft Naturgemässe organisch an das Natürliche sich anschliesst.

In der Folge wurden zwar auch die genannten Artikel von Melanchthon in sein Lehrbuch wieder eingeführt und von ihm und den nachfolgenden Dogmatikern sehr eingehend behandelt. Aber man begnügte sich in Hinsicht auf den theologischen und christologischen Dogmencyclus fast nur damit, die Bestimmungen der ältern Theologie, besonders der ökumenischen Concilien zu wiederholen. Allerdings wurden bei Anlass dieser Materien einzelne Aenderungen angebracht; aber sie betrafen nicht das Wesen und die ganze bisherige Behandlungsart dieses Dogmenkreises. Nicht nur von einer Revision und Neugestaltung, sondern auch von einer Entwickelung nach den obigen Gesichtspunkten wurde Umgang genommen. Es finden sich davon nur einzelne Spuren. Man hat diese Enthaltsamkeit der reformatorischen Theologie entschuldigt mit dem ererbten Respect derselben vor den Entscheidungen der älteren Kirche und der imponirenden Autorität ihrer Concilien, mit dem Widerwillen gegen die Scholastik, welche die Künste ihrer mehrhundertjährigen Aftertheologie gerade an diesen Artikeln geübt hatte, endlich mit der Scheu vor der Skepsis, von der in Italien der substantielle Inhalt jener Dogmen angetastet worden war, und mit dem Mangel der zu Anhandnahme dieser Materien erforderlichen Musse, im verständigen Hinblick auf ihre nächste Aufgabe.[1]) Alle diese Entschuldigungen kann man gelten lassen; aber sie erklären doch mehr nur die Enthaltung von einer kritisch-wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesen Theilen des christlichen Lehrganzen, als das allgemeine religiöse Verhalten, welches die reformatorische Theologie denselben gegenüber beobachtete, und wozu sie dem nachfolgenden Zeitalter Anleitung gab, indem sie Dogmen wie z. B. die Trinität als *tremenda mysteria* einfach stehen liess.

Wir sind hiermit an dem Punkt angelangt, wo es unerlässlich wird, von den Mängeln und Inconsequenzen des Reformationsprocesses zu reden und namentlich auf die Disharmonie zwischen religiösem und sittlichem Element zurückzukommen, auf deren Folgen das Zurückbleiben des nachfolgenden Protestantismus hinter seinen ersten kühnen Anläufen zurückzuführen ist.

6. Durch die Reformatoren war der äussern Kirchenanstalt ihr Anspruch als schlechterdings heilbedingenden Institution abge-

[1]) Gass a. a. O. S. 34—39.

sprochen worden; über die sacramentale Autorität derselben hatten sie sich kühn hinausgesetzt. In der Lehre von der Gnade und vom Glauben, der dieser Gnade einzig sich getröstet, weil er allein in ihr sein Heil sich aufgehoben weiss, war das unmittelbar persönliche Verhältniss des Ich zu Gott wiederhergestellt worden. Von einem Verdienst der Werke konnte nicht länger die Rede sein; denn neben dem Begriff der Schuld war durch Zurückgehen auf Paulus und Augustinus auch dem Begriff der Sünde eine tiefere und erschöpfendere Entwickelung zu Theil und damit die alleinige Pforte aller wahren christlichen Heilserkenntniss wieder erschlossen worden. Aber merkwürdiger Weise: wie der Katholicismus durch den Begriff der Schuld, so wurde der Protestantismus durch sein Dogma von der Sünde zu Consequenzen getrieben, welche über die Grenzen der sittlichen Betrachtung hinausführten. So hoch sein Verdienst gerade in dieser Beziehung anzuschlagen ist, so gelang es ihm doch nicht, von seinem Standpunkt aus die endliche Causalität des menschlichen Willens und die unendliche Causalität Gottes in ihrer Einheit und doch in jener Unterschiedenheit aufzufassen, welche das sittliche Bewusstsein fordert.

Das Wesentliche der protestantischen Kirchenlehre von der Sünde lässt sich mit Nitzsch am besten so zusammenfassen: Die menschliche Natur ist entartet. Die Sünde ist zwar nicht die Natur des Menschen geworden, aber sie ist ihm zur andern Natur geworden, nicht etwa erst durch die Gewöhnung, sondern in der ersten Sünde hat sich die menschliche Natur also verkehrt, dass die vom ersten Sünder abstammenden Menschen die menschliche Natur, ungeachtet sie eine gottgeschaffene, erlösbare und insofern sich selbst gleichgebliebene ist, nicht anders als mit einem Verderben behaftet überkamen, welches darin besteht, dass der jetzige sündhafte Mensch, obgleich vernünftig und frei, doch in Beziehung auf das geistliche, göttliche Leben, zu dem er erschaffen ist und erlöst wird, an und für sich unfähig und unfrei, sofern er aber in dieser Unfreiheit dennoch selbstthätig wirkt, böse, gottlos, strafbar und unselig zu achten ist. Die ursprüngliche Persönlichkeit oder Ebenbildlichkeit hat sich in gottwidrige Selbstsucht verkehrt und wird, solange die Gnade der Wiedergeburt noch kein Anderes mit sich bringt, eben nur in dieser Richtung sich entwickeln und in dieser Richtung stets zum Tode irren und sündigen. Ehe aber der jetzige natürliche Mensch durch den Conflikt von Gesetz und Lust zum Thatsünder wird und etwa gar in dieser Thatsünde eine Stätigkeit er-

langt, ist er schon sündig. Denn die Sünde als das selbstische Gelüste, *concupiscentia*, ist schon in ihm, und zwar ist diese durch die Geburt angeerbte Verderbniss der Natur selbst und wahrhaft Sünde und macht uns Alle schuldig vor Gott und seiner gerechten Strafe und Verdammniss würdig. Ist der Mensch aus dem Geiste wiedergeboren, so bleibt zwar, da die Wiedergeburt erst mit der Auferstehung sich ganz vollendet, jenes fleischliche Gelüste übrig und ist als solches immer noch Sünde; aber es ist kein herrschendes mehr, sondern ein beherrschtes, kein verdammendes, sondern ein verziehenes. Die zur andern Natur gewordene Richtung des Menschen ist zugleich die immer wieder aufgehobene. [1])

Diese Zusammenfassung der protestantischen Lehre von der Sünde lässt zunächst auf Einem Punkt eine gewisse Verwandtschaft mit der katholischen erkennen. Denn es wird auch innerhalb ihrer der Begriff einer angebornen Schuld, eines *reatus* der Sünde des Stammvaters für die Nachkommen, sei es *in culpam*, sei es *in poenam*, festgehalten. Die Theilnahme des einzelnen Menschen an jener ersten Thatsünde und das daraus folgende mit der Geburt dem göttlichen Zorn und Gericht Verfallensein wurde bekanntlich in der spätern Theologie durch verschiedene *modi* vermittelt gedacht, z. B. durch die Stellung, welche der sündigende Adam als *caput totius generis humani* einnimmt, durch die Fortpflanzung mittelst der Zeugung nach dem Traducianismus, endlich durch das Mitsündigen des ganzen Geschlechtes *in lumbis Adami peccantis*. Aber diese ganze Vorstellungsweise hat nicht wie im katholischen Dogma eine prinzipale, sondern in der protestantischen Sündenlehre eine nur nebensächliche Bedeutung. Denn schon Luther brach derselben die Spitze ab, indem er die daraus nothwendig sich ergebende Folgerung der Unseligkeit der ungetauft sterbenden Kinder nicht zu ziehen wagte. [2]) Noch bestimmter geschah diess durch Zwingli, welcher die Erbsünde nur als den natürlichen Hang zur Selbstsucht und Sünde erklärte, [3]) den Schuldbegriff aber leugnete, sowie durch Calvin,

1) Nitzsch protestantische Beantwortung der Symbolik Möhlers, Hamburg. 1835. S. 79. vgl. mit Jul. Müller die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht. Berlin. 1854. S. 175.

2) Vgl. unter anderen die Aeusserungen von Luther und Brenz bei Veesenmeyer in Niedners Zeitschrift für die historische Theologie Jahrg. 1860. H. 1. S. 153.

3) Zeller das theologische System Zwingli's S. 58 ff.

welcher die Nothtaufe unbedingt verworfen wissen wollte.[1]) Dagegen in um so mehr charakteristischer Weise schied die protestantische Lehre von der Sünde von der katholischen in einem andern Punkte sich ab. Während das römische Dogma auch in seiner Tridentinischen Fassung im Interesse der sacramentalen Heilswirkung und Heilsbedingtheit fast einzig den Begriff jenes *reatus* hervorhob, die Concupiscenz dagegen nicht an sich für Sünde, sondern sammt dem Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit für etwas Natürliches erklärte, das vom Wesen des Menschen nicht zu trennen sei; ferner dem Menschen im natürlichen Zustand zwar eine *inordinatio virium* in Folge des Verlustes des übernatürlichen Gnadengeschenks der *justitia originalis* durch den Sündenfall zuschrieb, aber selbst nach jenem Verlust noch subjektive Freiheit des Willens als Wahlfähigkeit zwischen Gutem und Bösem übrig liess, also den Begriff der Erbsünde als positive Verderbniss der Natur so gut als gänzlich aufgab und sich auf den rein negativen des Verlustes der *justitia originalis* zurückzog: stellte die protestantische Lehre, wie gezeigt, einen so positiven Begriff von jener Verschlimmerung auf und fasste den Begriff der Sünde so schlechthin objektiv, dass der Charakter der Sünde als eines Aktuellen völlig zur Seite trat, und die Thatsünde in der Erbsünde aufging. Besonders deutlich tritt diese rein objektive Fassung des Begriffs der Sünde in der Polemik mit dem Katholicismus hervor. Von Bellarmin wurde freilich in grellem Widerspruch mit der Lehre vom *reatus peccati Adamitici* als Canon aufgestellt: *nihil habet rationem peccati, nisi fiat a sciente et volente.* Die blosse *pronitas ad malum* kann nicht Sünde heissen; sie wird diess erst, wenn daraus aktuelle böse Regungen hervorgehen. Dagegen lautete die protestantische Thesis: *quidquid a norma justitiæ in Deo dissidet et cum ea pugnat, habet rationem peccati.* Sünde ist die *ἀνομία*, sei es ein Mangel oder eine Verschlimmerung, oder ein Hang. Hierauf erwiederte Bellarmin: *ἀνομία* ist nicht das, was abgeht von der Norm des Gesetzes, sondern die Abweichung, das Widerstreiten als Akt. In diesen beiden Sätzen stellt sich die Hauptdifferenz der sittlichen Betrachtung des Katholicismus und Protestantismus dar. Bei dem einen ist der Begriff der Sünde bloss subjektiv,

[1]) Calvin an Viret Okt. 1543 (in meiner Schrift: Die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558. Bern, 1842. Beilage IV: *In baptismo obstetricum jubebam fortiter reclamare, etiamsi capite dimicandum foret.*

bei dem andern rein objektiv gefasst. Katholischerseits ist Sünde eine Handlung, welche von einem frei handelnden Subjekt geschieht; ob etwas Sünde sei, das kommt immer an auf die einzelnen Handlungen. Protestantischerseits dagegen ist Sünde objektiv ein Verhältniss, ein Zustand. Hier wird nur gesehen auf das Gesetz, das als allgemeine und objektive Norm gelten soll, und auf die Beziehung zum Gesetz, nicht auf eine Beschaffenheit und Zurechnungsfähigkeit des Subjekts in seinem Handeln. Es gilt rein, wie etwas sei, nicht woher es in dieser Beschaffenheit rühre. Mit dieser objektiven Fassung des Begriffs der Sünde fühlte der Protestantismus wohl, dass es schwer sei, ihn auf concrete Fälle und Subjekte anzuwenden, dass die wirkliche Sünde gegenüber der Erbsünde zu wenig unter den Begriff passen wolle. Daher suchte er, um doch auch die aktuelle Sünde möglichst unter jene allgemeine und objektive Fassung zu bringen, die einzelnen Thaten zu analysiren und auf die Begierden, die innersten Neigungen und dergleichen zurückzuführen. Offenbar aber wurde der Begriff der Sünde vom Protestantismus eigentlich ganz aufgelöst in den der Erbsünde, und es behielt durch diese Hintanstellung des subjektiven Momentes die protestantische Lehre von der Sünde neben allen sonstigen Vorzügen etwas Unbefriedigendes.

Schon Augustin, um dem Verdienst des Menschen, der im Zustand des natürlichen Verderbens kein Verdienst haben kann, nichts übrig zu lassen, sondern Alles der erbarmenden Gnade Gottes zuzuschreiben, war nur von diesem durchaus religiösen Gedanken zu der Annahme eines willkührlichen Rathschlusses Gottes fortgetrieben worden, der bestimmt, welche Menschen wirklich der Erlösung durch Christum theilhaftig und welche verdammt seien, oder genauer: welche in der durch den Sündenfall dem ganzen Menschengeschlecht zugezogenen Verdammniss belassen bleiben sollten. Denn für die Thatsache, dass nicht wirklich alle Sünder erlöst werden, dass die äussere Erlösungsanstalt bei Weitem noch nicht die reale Verwirklichung des Heils für die einzelnen ihr zugehörigen Sünder ist, gab es für Augustin keine andere Erklärung als jene absolute Prädestination, auseinanderfallend in die Acte der *electio* und *reprobatio*. So ging von der Lehre von der Erbsünde die Prädestinationslehre aus. Auch im Protestantismus erzeugten die eigenthümlichen Verhältnisse, unter denen er in's Leben trat, der Kampf gegen die katholische Werkgerechtigkeit und ihren Ausläufer im Ablass, sowie die Consequenz des Systems, welches vom intensivsten Sündenbewusstsein ausging und die freie Gnade

Gottes ungeschmälert festhalten wollte, von Neuem einen dogmatischen Gedankenlauf, wonach der Grund dafür, dass der Erlösungszweck an bestimmten Einzelnen ausgeführt werde, an Andern nicht, auf göttliche Bestimmung zurückgeführt ward, ähnlich wie die Erschaffung Christi selbst als des Erlösers in der Menschheit rein auf göttlichem Wohlgefallen beruht. Jener Gedankenlauf des Protestantismus war kein andrer als dieser: Nöthigt schon das Bewusstsein der Sünde, über die eigene empirische Beschaffenheit hinauszugehen auf einen jenseits des individuellen Daseins und seiner faktischen Verschuldung liegenden Grund der Sündhaftigkeit, so noch mehr das Bewusstsein der Gnade, welches jenem überwältigend entgegentreten soll. Wie schlechterdings nichts in der empirischen Beschaffenheit des Selbstbewusstseins, keine eigenen Leistungen und kein Verdienst von unserer Seite die das angeborne Verderben tilgende, sündenvergebende Gnade begründen und uns zueignen kann, so ist auch in uns selbst nichts zu finden unter allen Gefühlen, Regungen und Vorsätzen, was uns die Gewissheit der Gnade für uns, die Gewissheit der einstigen Seligkeit geben könnte. Vielmehr ist unser eigner innerer Zustand, aufmerksam betrachtet, stets von der Art, dass wir an unserem Heil verzweifeln müssten, wenn wir nicht die Gewissheit desselben für uns unabhängig von der empirischen Zuständlichkeit unseres Innern besässen und in dieser Gewissheit zugleich ein Pfand, dass die Entwicklung unserer innern Zustände, wie sehr sie auch noch mangelhaft, doch zu völliger Vollendung ausschlagen werde. Dieses sagen wir nur im Gedanken eines aller unserer sündigen Entwicklung, ja aller endlichen Entwicklung überhaupt vorausgehenden, uns speciell betreffenden göttlichen Willensbeschlusses, dessen wir uns bewusst werden im Anschauen Christi. Besonders in Calvins bekannter Lehre vom *decretum absolutum particulare*, der *vocatio particularis* und der *gratia irresistibilis* und *inamissibilis* empfing nun dieser Gedankenlauf durch Erneuerung des Augustinischen Elektions- und Reprobationsdogma's eine noch über Augustin hinausgehende dogmatische, lehrhafte Formulirung.

In diesen Lehrsätzen sind nun allerdings Behauptungen enthalten, welche sich nur schwer mit dem sittlichen und religiösen Gefühle vereinigen lassen. Aber dass sie aus einem wenn auch einseitig fixirten, christlichen Grundgefühl hervorgewachsen seien, wird sich gleichwohl nicht leugnen lassen. Denn der Christ ist sich seiner Erlösung bewusst als einer reinen Gnadengabe; sie ist in ihm bewirkt durch Christum, angeeignet im Glauben an Christum. So wenig er

nun und überhaupt die ganze erlösungsbedürftige Menschheit selber den Erlöser schaffen kann, sondern nur hinnehmen muss, so wenig ist der Glaube an den Erlöser das Werk der eigenen Wahl und Willkühr des Menschen. Schon dass der Einzelne vor Andern Kunde von Christo hat, ist nicht sein Verdienst, sondern Gottes gnädiger Wille, welcher in die durch Christum gestiftete Gemeinschaft, die sich in historischer Entwickelung verbreitet, auch ihn aufnehmen liess. Vielmehr was er sich selbst zuschreiben muss, ist nur etwas, das die volle Gemeinschaft seines Daseins mit Gott stört. Also ohne Rücksicht auf seinen persönlichen Werth, ohne helfendes Zuthun von seiner Seite, vielmehr mit Ueberwindung seiner von Gott abgekehrten Richtung hat die Gnade ihn ergriffen, und damit weiss er sich ewig dem Verderben entrissen. Er weiss sich von Gott erwählt, durch Gott erneuert. Wie könnte sich der Erlöste sagen, sein neues Leben selber erweckt oder doch zu seiner Erweckung beigetragen zu haben? Solange er sich noch nicht durch Gott erweckt und belebt weiss, weiss er sich überhaupt noch nicht erlöst; also durch Gottes Gabe um Christi Willen weiss er, von Natur nur Sünder, sich begnadigt und für ewig beseligt. Einen andern Grund dafür kann er nicht setzen als das gnädige Wohlgefallen Gottes. Wäre dieses durch irgend etwas bestimmt, so wäre es nicht mehr freie Wahl, reine Gnade Gottes. Weil nun der Begnadigte sich bewusst ist, seinen Antheil an der Erlösung keinen Bedingungen von seiner Seite zu verdanken, sondern der absolut freien Gnade, so kann er auch keinen andern Grund dafür denken, dass Andern die Erlösung nicht zu Theil wird, als den absoluten Willen Gottes. Wollte er den Grund dafür etwa in ihnen suchen, so muss er sich sagen, dass er selbst von Natur nicht weniger widerstrebt, die Gnade aber sein Widerstreben gebrochen hat. Er kann um so weniger einen andern Grund für ihr Fernbleiben annehmen als den göttlichen Willen, weil er sonst für sein Hingelangen zur Gemeinschaft mit Gott den Grund in sich setzen müsste, was dem Bewusstsein des natürlichen Unvermögens und der Gnade selbst widerspricht. Das, was dazu treibt, auf den unbedingten Willen Gottes zu recurriren, ist also die mit der gewissen Hoffnung der eignen persönlichen Seligkeit verbundene fromme Scheu, in Andern eine grössere Schuld zu setzen, als die ist, welche Gott uns vergeben hat. Es ist ferner das Bedürfniss, gleichwie die unbegreiflichen Entwickelungsschicksale des Reiches Gottes auf Erden, so auch das definitive Resultat derselben als Gegensatz von Seligen und Unseligen ganz in die Hand Gottes

zu legen als dessen, der Alles wohl macht und auf keinen Fall Unrecht thun kann.

So fand das rein religiöse Interesse, das Bewusstsein der Gnade und Erlösung unentreissbar zu fixiren, das Bedürfniss, die Hoffnung eigener persönlicher Seligkeit nicht an einzelne empirische Regungen, welche immer schwankend und unsicher sind, sondern an den Gedanken des göttlichen Willens selber zu knüpfen, nur Ruhe in der ewigen Prädestination Gottes, in der Idee einer von Ewigkeit her festgestellten göttlichen Auswahl für den Glauben und die Seligkeit, wie für den Unglauben und die Verdammniss. Auch verdient es gewiss alle Aufmerksamkeit, dass gerade im Beginn der Reformation, wo die Principien derselben in vollster Frische sich entfalteten, alle Reformatoren: Luther und Melanchthon so gut als Zwingli und Calvin, auf die Seite des strengen, auch bei Luther noch über Augustin hinausgehenden Prädestinatianismus sich stellten.[1]) Insbesondere stehen, so oft man in älterer wie in neuerer Zeit diese Thatsachen zu leugnen gesucht hat, die beiden grossen Kirchenlehrer Luther und Calvin hierin einander so nahe, als es nur überhaupt denkbar ist zwischen zwei Männern von sonst so sehr verschiedener Geisteseigenthümlichkeit. Diese Verschiedenheit zeigt sich uns in der systematischen, alle Begriffe besonnen auf einander berechnenden Darlegung der Lehre bei Calvin, wie in ihrer sorglosen Entwickelung aus unmittelbaren Anschauungen des Gemüths heraus bei Luther. Luther hebt die Unfreiheit des Willens mitten im zeitlich geschichtlichen Leben des Menschen besonders hervor, wie sie ihm denn als Thema des Streits gegeben war durch die Diatriben des Erasmus, während bei Calvin der Gedanke des ewigen göttlichen Rathschlusses stärker hervortritt, wie er in unbewegter Ruhe und Abgeschlossenheit und doch allbestimmend über den Bewegungen des endlichen Daseins steht.[2]) Eben darum aber hat nicht bloss eine einzelne Confession, sondern die älteste Lehrbildung des Protestantismus insgemein für die Bedenken einzustehen, welche gegen die Consequenzen aus jenem Grundgefühl entspringen. Die nicht überall gleichartigen Gesichtspunkte

[1]) Ganz besonders Melanchthon, der darüber später bemerkenswerthe Geständnisse thut. Matthes, Leben Melanchthons S. 54.

[2]) Jul. Müller: das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes; Abhandlung in den Theologischen Studien und Kritiken. 1856. Heft 2. S. 385.

und Formen, von und in welchen das Dogma bei den einzelnen Reformatoren entwickelt wird, machen in der Hauptsache keinen Unterschied.

7. Dürfen wir daher diesen Determinismus als Grundzug der ganzen älteren protestantischen Lehrbildung betrachten, so ist es gewiss, dass eine Lehre, in welcher solche Geister wie Luther und Calvin eine hohe Befriedigung fanden, eine Lehre, die nach ihrem Zusammenhang sowohl, als auch nach ihrer exegetischen Begründung für den, der in beides ernstlich eingeht, nicht eben leicht zu überwinden ist, eine Lehre, die aus so tief religiösem Interesse entsprungen ist, sich auch nicht leichthin und unbesehen abfertigen lässt, am allerwenigsten als das Gemächte eines abstrakt rationalistischen Verstandes. [1]) Es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass wie bei Luther, so auch bei Calvin gewisse metaphysische Begriffe einen gewissen irreleitenden Einfluss auf die Entwicklung dieser Lehre übten. Aber auch wo sie diesem Einfluss folgten, meinen beide doch nur die nächsten Consequenzen aus Sätzen der heiligen Schrift zu ziehen.

Ungeachtet so vieler sachlicher wie persönlicher Stützpunkte für die Prädestinationslehre aber wird man zu Ehren der unverletzlichen Majestät der Wahrheit bekennen müssen, dass sie eine folgenschwere Verirrung der Reformatoren war. Ihre Behauptungen wie ihre Consequenzen, z. B. die unwiderstehliche Wirkung der Gnade, die bloss partielle Kraft des Verdienstes Christi, eines nicht ernstlichen Willens Gottes, dass allen Menschen geholfen werde, der Gedanke einer in Gottes Wesen unausgleichbaren Verschiedenheit von Eigenschaften, welche die Erwählung und die Verwerfung, die Bestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniss herbeiführt, — Alles das hat etwas unaussprechlich Hartes, das sittliche Bewusstsein Verletzendes und mit der Idee Gottes schwer Vereinbares. Weder die Heiligkeit Gottes kann damit zusammenbestehen, noch die Allgemeinheit der Gnade Gottes in Christo. Daher ist es kein Wunder, schon im Reformationszeitalter einem beständigen Ringen dawider zu begegnen. Genau zu derselben Zeit 1535, wo Calvin das *horribile decretum* zum ersten Male im strengsten Lehrschematismus seiner *Institutio* an's Licht treten liess, fing Melanchthon an, in diesem Artikel einzulenken. Bei der Visitation der Sächsischen Kirchen 1527

[1]) Müller a. a. O. S. 359.

und 1528 hatte er Erfahrungen darüber gemacht, welchen gefährlichen Missdeutungen solche Lehren in den Volkskreisen ausgesetzt waren, und zugleich hatte er auf dem Reichstag zu Augsburg die Einsicht gewonnen, dass man mit denselben den Papisten schwer zu deckende Blössen biete. [1]).

Sollte daher die bisherige Dogmatik nicht im praktischen Leben Nachtheile bringen, so musste sie nach Melanchthons Ueberzeugung des deterministischen Gepräges der ersten Ausgabe seiner *Loci* von 1521 sich entäussern, wie schon 1527 auch Zwingli ausgesprochen hatte, dass sein Determinismus nicht Volkslehre sein könne. [2]) Durch sein Bemühen, den theologischen Ausdruck zu finden für die Erkenntniss, dass der, welcher im geschichtlichen Gebiete des Christenthums von der Theilnahme an dem ewigen Heil ausgeschlossen wird, sich selber ausgeschlossen haben muss, wurde Melanchthon zum sogenannten Synergismus geführt, d. h. zur Annahme dreier Faktoren bei der Bekehrung: neben dem heiligen Geist und dem Worte Gottes dem freien Willen des Menschen. Bekanntlich aber machte Melanchthon mit dieser Theorie unter den Theologen seiner Kirche kein Glück, er wurde sogar später heftig desshalb angefeindet. Namentlich hat Luther selbst seine alte Ueberzeugung im Princip niemals aufgegeben. Noch 1537 will Luther keines seiner Bücher so sehr für sein rechtes Buch anerkennen, als neben seinem Katechismus die Schrift: *de servo arbitrio* [3]), auf die sich auch Calvin häufig beruft, nur dass er sich bewogen findet, gewisse hyperbolische Ausdrucksweisen Luthers zu ermässigen. [4]) Dass ihn niemals etwas zum Bruch mit dieser Lehre geführt hat, lässt sich also nach diesen und andern Erklärungen Luthers aus späterer Zeit nicht leugnen. Gleichwohl arbeitete der einmal erwachte Trieb zur Ablenkung von derselben aus natürlichen Gründen fort. Bei den Gnesiolutheranern erhielt jener Trieb durch den feindseligen Geist gegen den Calvinismus sogar einen neuen Stachel. Das Interesse, das der unbedingten Prädestination in der lutherischen Theologie entgegenzuwirken beginnt, ist schon

1) Matthes, Leben Melanchthons, S. 168.

2) *Epist. ad Fridol. Fontejum* 25. Jan. 1527. Opp. VIII, 28.

3) Müller, Evang. Union, S. 278.

4) Müller über die Wirksamkeit des heil. Geistes, S. 385: *nihil interest, nisi quod forma loquendi sic fuit mitigata, ne quid offensionis haberet.* Nach Ansicht der Reformirten hätte Calvin seine Prädestinationslehre sogar erst von Luther und Melanchthon gelernt. So David Parëus in seinem *Irenicum* p. 73. 119.

vor der Aufstellung der Concordienformel zu entdecken. „Aber so mächtig“, sagt Müller, „beherrschen die Gedanken unbedingter Prädestination die reformatorische Entwicklung in den ersten Jahrzehnten, und so innig haben sie sich mit dem religiösen Grundinteresse der Reformation verwebt, dass die Reaction dagegen sich nur zögernd und schwankend erhebt, oft unklar über ihre principiellen Ausgangspunkte, öfter noch über die Grenzen, bis zu denen sie vorzuschreiten hat.[1]) Es ist von folgenreicher Bedeutung, dass die Concordienformel die Allgemeinheit der göttlichen Gnadenverheissung als unumstösslichen Grundsatz aufstellt und den Unterschied zwischen verborgenem und offenbarem Willen Gottes, soweit sie den Glauben an den Ernst der göttlichen Verheissung und Gnadenanbietung untergräbt, abwehrt; hätte sie nur nie vergessen, dass sie diese Schranken gegen die unbedingten Prädestinationsbegriffe Melanchthon verdankte! Aber wie viel fehlt noch dazu, dass sie sich die Bedeutung dieser Schranken zu klarem Bewusstsein gebracht und Alles ausgeschieden hätte, was mit ihr unverträglich ist! Nehmen wir also die Sache einfach, wie sie liegt, so ist offenbar, dass man dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche, d. h. der sich aus den Bekenntnissschriften derselben ableiten lässt, zwar nach seiner spätesten Urkunde eine antiprädestinatianische Tendenz, aber keinen durchgeführten und mit sich selbst in Einklang gebrachten Gegensatz gegen die calvinische Prädestinationslehre zuschreiben kann.“ [2]) Richtig wird von derselben Seite bemerkt: „Um die unbedingten Prädestinationsbegriffe abzuwehren, ist unumgänglich nothwendig, in einem dem natürlichen Menschen möglichen Verhalten zu den Wirkungen der göttlichen Gnade und ihren Vermittlungen eine selbstständige Bedingung der Bekehrung und mithin auch der göttlichen Erwählung, welche schlechterdings nicht anders als durch die Bekehrung sich realisiren kann, aufzuzeigen. An dieser Frage hängt in letzter Beziehung Alles; kann es eine solche Bedingung nicht geben, weil sie durch den sittlichen Zustand des natürlichen Menschen oder vielleicht schon durch den Begriff des Geschöpfs oder den Begriff des göttlichen Willens ausgeschlossen wird, so sind alle übrigen Vorkehrungen gegen die

[1]) Die Concordienformel erklärt noch ausdrücklich ihre Zustimmung zu Luthers Schrift *de servo arbitrio*.

[2]) Müller a. a. O. S. 338.

augustinisch-calvinische Lehre blosse Winkelzüge, die zuletzt bei dem allein Alles bestimmenden Rathschluss Gottes ankommen. Ueber ein solches bedingendes Verhalten des Menschen schweigt die Concordienformel, ja sie schliesst es sogar durch ihre Sätze positiv aus." [1]). Erst die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts unter Vorantritt des Aegidius Hunnius in seiner im Jahre 1597 erschienenen Schrift *de providentia Dei et aeterna praedestinatione* wagt es, jene Bedingung aufzustellen, indem Hunnius zwar dem Worte Gottes die erste Stelle als Medium im Werk der Bekehrung zutheilt, aber zugleich das Vermögen einer aus höhern Motiven, aus einem Verlangen nach dem ewigen Heil entspringenden Achtsamkeit auf das Wort ausdrücklich dem seinen eigenen Kräften überlassenen Menschen zuschreibt. [2]).

So wenig als von dem lutherischen, ebensowenig ist auch von dem reformirten Gemeindebewusstsein das Prädestinationsdogma je in seiner vollen Consequenz adoptirt worden. Schon die Confessionsschriften, mit Ausnahme der von Calvin unmittelbar beeinflussten und der in der Hitze des Kampfes entstandenen belgischen und französischen, hüten sich wohl, die aktive Beziehung der göttlichen Prädestination auf die Ungläubigen auszusprechen. Aber auch in der reformirten Kirche trat erst im 17. Jahrhundert durch die Arminianer eine die anthropologischen Vordersätze des Dogma's selbst leugnende Milderung hervor. Nachdem diese als zu weit gehend und dem Pelagianismus sich nähernd zu Dortrecht zurückgestossen worden war, drängte sich in der französischen Theologie mit dem sogenannten hypothetischen Universalismus eine neue Herabstimmung der schroffen Lehre auf, welche dem sittlichen Gefühl mehr Rechnung zu tragen und doch auch das religiöse zu befriedigen wenigstens suchte. In die Bekenntnisse der reformirten Kirchen Deutschlands ist das Dogma ohnehin nie aufgenommen worden, und das wichtigste derselben: der fast in der ganzen reformirten Welt eingeführte oder wenigstens überall hochgeachtete Heidelberger Katechismus hat trotzdem überall seine grosse Anerkennung erlangt. Diese Anerkennung, selbst in Ländern wie Holland, ist eine Erklärung für die Thatsache einerseits, warum die Prädestination nicht Volkslehre der reformirten Kirche wurde, wie andrerseits dass sie es um die Zeit der Dortrechter Synode nicht geworden ist. Sie war und blieb Theologenlehre.

1) Müller, Evang. Union. S. 212.

2) Müller a. a. O. S. 284.

8. Achten wir auf den Einfluss dieses Dogma's auf das Ganze der protestantischen Lehrentwickelung, so ist auch hier Eine Seite von besonderer Wichtigkeit, nemlich die überwiegende Auffassung Gottes unter dem obersten Gesichtspunkt der Macht anstatt der Liebe, und die von da ausgehende Wirkung auf die sittliche Weltbetrachtung. Man darf sich desshalb nicht wundern, dass die psychologische Entwickelung des Personcharacters und der Ungleichheit der ethischen Zustände, ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit in der reformatorischen Theologie von einer äusserst mangelhaften Beschaffenheit blieb. [1]) Durch den Druck des in einseitiger Weise festgehaltenen religiösen Factors wurde dieselbe niedergehalten. Die an sich so gerechtfertigten Cautelen, welche man im Eifer der Polemik gegen den Katholicismus, gegen pelagianisirende Tendenzen anbringen zu müssen glaubte, bildeten für die unbefangene Bearbeitung dieses Lehrstücks ein erhebliches Hinderniss. Es ist daher, um gegen den ältern Lehrbegriff nicht ungerecht zu werden, unerlässlich, wenigstens den Sinn sich gegenwärtig zu halten, in welchem die Behauptung, dass der Mensch im gefallenen Zustande jedes Vermögens in Beziehung auf die *res spirituales et divinae* entbehre, allein gilt, nemlich den wesentlichen Unterschied zu kennzeichnen zwischen der christlichen Gesinnung und Erkenntniss, welche allein dem Glauben an Christum, also der göttlichen Gnade, verdankt wird, und der Gesinnung und Erkenntniss, welche durch die sittliche und religiöse Entwicklung des natürlichen Menschen zu Stande gebracht wird. Jenes ist ein geistliches, göttliches Leben, dieses immer verunreinigt durch die Selbstsucht, durch die alleinige Beziehung auf die eigene Person und Natur. Indem es den Reformatoren hauptsächlich darum zu thun sein musste, diesen specifischen Unterschied hervorzuheben, weil damit allein das praktisch so verderbliche römische Dogma sich beseitigen liess, so hatten sie weniger Anlass und Interesse, die relative Verschiedenheit der sittlichen Zustände im natürlichen Menschen zu entwickeln, welche von der Reaktion der geistigen Kraft gegen die Sinnlichkeit herrühren, oder auch nur auf die Verschiedenheit der Verschuldung der Einzelnen, sofern sie mit der Erbsünde behaftet sind, zu reflectiren, da diese Verschiedenheiten doch alle das Gemeinsame der Erlösungsbedürftigkeit an sich tragen.

Die Mängel in diesem constitutiven Lehrartikel lassen sich

[1]) Henke, Georg Calixtus und seine Zeit. Halle, 1856. Bd. 2. Abth. 1. S. 21.

daher in manchen Spuren nicht bloss durch den übrigen Lehrbau hindurch, sondern auch bis auf das Gebiet der praktischen Frömmigkeit verfolgen. Der Irrthum des Flacius, die Erbsünde sei Substanz des Menschen, lässt deutlich die Gefahr erkennen, die bei einer erhitzten Behandlung für die dogmatische Psychologie des Protestantismus so naheliegend war als möglich. Sie wurde durch die Concordienformel glücklicher Weise abgewendet. In der Bestimmung, welche gegen Flacius festgehalten wurde, dass die Erbsünde nicht die Substanz des Menschen sei, sondern ihm bloss accidentiell inhärire, liegt die Anerkennung ausgesprochen, dass die aus der Erbsünde sich entwickelnden Thatsünden durch persönliche Schuld des Einzelnen hervorgehen; ebenso in der Annahme, dass dem mit der erblichen Unfähigkeit zum wahrhaft Guten behafteten Menschen doch noch die Freiheit der *justitia civilis* in Dingen dieser Welt zukomme, gegen welche die äussern Thatsünden ebenfalls verstossen. Endlich zeugt auch die Classification der Thatsünden nach ihrer graduellen Ungleichheit für ein lebendiges Bewusstsein davon, dass im Zustand der Erbsünde der Einzelne thatsächliche Verschuldungen auf sich lade. Aber wie unvollkommen sind die Momente der Beschreibung, welche jene Formel von dem Rest sittlichen Wesens gibt, der im natürlichen Menschen übrig geblieben ist! Denn lässt sie auch dem Menschen im unwiedergebornen Zustand wenigstens die Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott übrig, so spricht sie ihm doch zugleich die Kraft ab, zu deren Verwirklichung mitzuwirken. Diese Sehnsucht ist daher, näher betrachtet, nur ein weiteres Zeichen der Knechtschaft unter der Sünde und folglich der absoluten Bedingtheit des Subjects durch die Gnade.

Es ist nun ganz der nüchtern besonnenen Weise der reformirten Theologie und Kirche entsprechend, dass sie die über die Naturwahrheit hinausgehenden überschwänglichen Ausmalungen der erbsündlichen Depravation, wie sie in den Schriften Luthers und seiner Nachfolger vorzukommen pflegten, sich nicht anzueignen vermochte. So hatte Calvin, obgleich selbst Bannerträger des Prädestinationsdogma's, die übertrieben schroffe Ausdrucksweise Luthers in diesem Artikel an einzelnen Punkten gemässigt. Etwas Aehnliches that Bullinger in der von ihm verfassten zweiten helvetischen Confession in Absicht auf die Lehre von den Unwiedergeborenen. Luther hatte in seinem Commentar zum 90. Psalm, in einer Stelle, welche später von der Concordienformel wörtlich aufgenommen worden ist, gesagt: „in weltlichen und äusserlichen Geschäften, was die leibliche Nahrung und Noth-

durft betrifft, ist der Mensch witzig, vernünftig und fast geschäftig, aber in geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seele Heil betrifft, ist er wie eine Salzsäule, wie Lot's Weib. wie Klotz und Stein, wie ein todt Bild, das weder Augen noch Mund, Sinn noch Herz brauchet; [1]) sintemal der Mensch den grausamen, grimmigen Zorn Gottes über die Sünde und Tod nicht siehet, noch erkennet, sondern fährt immer fort in seiner Sicherheit, auch wissentlich und willig, und kommt darüber in tausend Gefährlichkeit, endlich in den ewigen Tod und Verdammniss, und da hilft kein Bitten, kein Flehen, kein Vornehmen, ja auch kein Dräuen, Schelten, ja alles Lehren und Predigen ist bei ihm verloren, ehe er durch den heiligen Geist erleuchtet, bekehret und wiedergeboren wird, darzu denn kein Stein oder Block, sondern allein der Mensch erschaffen ist." [2]) Bullinger nimmt nun sichtlich auf diese Aeusserung Rücksicht, indem er in Cap. 9. seiner Confession nöthig findet, die dem Menschen im gefallenen Zustand übriggebliebenen Kräfte ausdrücklich zu besprechen. Er sagt c. 9: „*Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus; ceterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur. Ergo quoad malum sive peccatum, homo non coactus vel a Deo vel a diabolo, sed sua sponte malum facit, et hac parte liberrimi est arbitrii;... quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis non recte judicat de divinis ex semetipso.... Constut vero, mentem vel intellectum ducem esse voluntatis, cum autem coecus sit dux, claret quousque et voluntas pertingat. Proinde nullum est ad bonum homini liberum arbitrium, nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum . . . In regeneratione intellectus illuminatur per sp. s. . . . et voluntas ipsa, non tantum mutatur per sp., sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum etc.*" Diese Stelle ist eine Art Ehrenrettung der religiösen Psychologie des Protestantismus gegen die Uebertreibungen der Concordienformel. Denn hier wird dem Menschen *intellectus*

[1]) Der Fehler war, dass Luthers Nachfolger solche Ausdrücke betonten, und ihre Dogmatik daraus bildeten. Er sagt doch, er brauche nicht Sinn und Herz, aber er sagt nicht, er hat nicht Sinn und Herz, das wäre Flacianismus gewesen.

[2]) Bei Müller, Symb. Bücher, S. 593.

und *voluntas* zugeschrieben; dem ersten werden viele Fähigkeiten und Kräfte beigelegt, die geübt werden sollen, der *voluntas* die Willkühr des Thuns und Lassens, Abwesenheit des Naturzwangs und die grösste Spontanëität im Sündigen zugeschrieben. Nur das wahrhaft Gute zu thun vermag der Mensch nicht. Dazu fehlt ihm die Freiheit. Dieses Unvermögen wird erklärt durch die Bedingtheit des Handelns vom Erkennen. Der psychische Mensch fasst das Geistige nicht, daher kann es auch seinen Willen nicht ergreifen. So wenig nun auch diese psychologische Erklärung zu befriedigen vermag, so wird doch durch sie nichts Anderes bezweckt als nur die Begründung der Unmöglichkeit das an und für sich Gute, wie die göttliche Idee es verlangt, darzustellen. Im Uebrigen sind der Momente genug angeführt, die eine solche Auffassung des Zustandes der Unfähigkeit zulassen, bei welcher sowohl die wirkliche Verschuldung in Thatsünden, als auch die Möglichkeit einer Reaction gegen den angebornen Hang übrig bleibt. Allein solche Aeusserungen, so unvollkommen sie sind und zu denen auch Calvins Aeusserungen über die sittlichen Unterschiede unter den Nichtwiedergebornen, z. B. den Heiden [1]) Camillus und Catilina, zu rechnen sind, stehen leider nur vereinzelt da. Die reformatorische Theologie leidet daher offenbar an dem Mangel, dass sie die relative Verschiedenheit der sittlichen Zustände im natürlichen Menschen nicht genugsam entwickelt, welche von der Reaction der geistigen Kraft gegen die Sinnlichkeit herrühren, oder auch nur auf die Verschiedenheit der Verschuldung der Einzelnen, sofern sie mit der Erbsünde behaftet sind, reflectirt. Die Ursache dieses Mangels ist oben zur Sprache gekommen. Aber diese ausschliessliche Bedingtheit, besonders der spätern Lehrentwickelung, durch das vorwiegende polemische Interesse ist darum nicht minder zu beklagen. Denn durch sie ist in die ganze Auffassung des natürlichen Verderbens etwas Unnatürliches, weil Unwirkliches und Unpsychologisches hineingekommen. Dasselbe religiöse Interesse, welches die angeborne Vitiosisität als eine verdammliche Schuld fassen lehrte, veranlasste auch bei den ältern Lehrern diejenigen Vorstellungen von ihrem Wesen, wornach sie ein in sich fest begrenztes, weil totales Verderben sein soll, welches in Folge der ersten Sünde nun intensiv gleichmässig Alle beflecke. Diese Vorstellung, so häufig ausgesprochen von den alten Dogmatikern, ist keineswegs durch die kirchlichen Bestimmungen von dem intellectuellen und sittlichen Unvermögen des

[1]) Institutio II, 3.

Menschen geboten. Gemeinsam und gleich in Allen ist allerdings ein zum Naturzustand gewordenes Unvermögen, eine allen Thätigkeiten und Entwickelungen vorausgehende Verrückung des Normalverhältnisses, eine Ausartung des menschlichen Gattungslebens, an welcher Jeder, der innerhalb der Gattung zum Bewusstsein kommt, leidend theilnimmt. Aber diese kirchliche Lehre hindert nach ihrer eigentlichen Abzweckung gar nicht, die Ausartung als eine in den Einzelnen wechselnde Grösse zu setzen, das von den Einzelnen angeerbte Sündhafte als ein Ungleiches der Art und dem Grade nach zu nehmen. Seiner Art nach muss es wechselnd gesetzt werden, indem manche Arten des Sündigens einander ausschliessen, die Neigung zu der einen Sünde die zur andern zurückdrängt; dem Grade nach, weil laut der Erfahrung die natürliche Disposition zu einzelnen Arten des Bösen in verschiedenen Subjecten wirklich verschieden ist. Diese Thatsachen widerlegen allerdings die mechanische, materielle Auffassung der Erbsünde, stehen aber keineswegs im Wege dem wahren Sinn des kirchlichen Dogma's, wonach allen Graden und Arten der natürlichen Vitiosität das Gemeinsame anhaftet, weder im Denken und Erkennen, noch in der Gesinnung und Willensbestimmung je der göttlichen Norm gemässe Akte ausüben zu können. Es war allein das tiefe Gefühl der Discrepanz des menschlichen Seins in jedem Stadium seiner Erscheinung von dem göttlichen Gesetz, was die ältern Lehrer der Kirche angetrieben hat, das natürliche Verderben mit Verschmähung jeder Grenze als eine dem Grad nach absolute, in Allen gleiche, in sich abgeschlossene Grösse zu setzen. Die dogmatische Reflexion wusste sich nicht anders als auf diese unhaltbare Weise gegen die katholische Kirchenlehre abzuschliessen, welche auf der engen Begrenzung des natürlichen Verderbens ihre mechanische, die Selbstgerechtigkeit fördernde Ascese zu gründen gewohnt war.

Aber nicht nur die Zeichnung des sittlichen Personcharacters hat in der dogmatischen Psychologie des Reformationszeitalters ihre Mängel, sondern auch die Gottesidee selbst hat durch die Prädestination Noth gelitten. Denn „die reformatoriche Theologie nimmt zwar ihren Ausgang von dem tiefsten Bewusstsein der göttlichen G n a d e, aber für die weitere Entwickelung der Begriffe wird das Interesse an der M a c h t vorwiegend und drängt das Interesse an der göttlichen Liebe in den Hintergrund. Von solchen Machtbegriffen aus sehen wir die Reformatoren Gedanken mit Geringschätzung verwerfen, welche die nächsten Verwahrungsmittel gegen den Absolutismus der Prädestinationslehre sind,

wie die Unterscheidung zwischen einem positiv verursachenden und einem bloss zulassenden göttlichen Willen, die Anerkennung, dass das göttliche Wissen im Unterschied von der göttlichen Vorherbestimmung keine Causalität hat. Und doch ist das Interesse an der Liebe Gottes das schlechthin höchste, welches die christliche Theologie nimmermehr einem andern unterordnen darf. Sätze, wie der, durch welchen Augustin Gott zu verherrlichen meint: „*Dei voluntas voluntate hominis impediri non potest*“ haben daher ihre Wahrheit, insofern sie ausdrücken, was Gott könnte nach dem abstrakten Willen seiner Macht, nämlich alle Persönlichkeiten ausser ihm vernichten, ihr Wollen und Selbstbestimmen zu einem Schein herabsetzen, ja auch diesen subjektiven Schein ihnen nehmen und sie behandeln, als wären sie ein willenloses Ding. Aber wir wissen, dass Gott die Liebe ist, und weil er das ist, hat seine Liebe seine Allmacht ganz in ihrer Gewalt. Es hat keinen Sinn, dass die Liebe sich der Macht unterwirft, aber es hat den höchsten Sinn, dass die Macht in allen ihren Bethätigungen der Liebe dient. Und eben diese Bestimmung des göttlichen Wesens verläugnen jener und ähnliche Sätze, insofern sie sich als Ausdruck für das wirkliche Verhalten Gottes gegen den Menschen geltend machen [1]). Daher fiel es der ältern Theologie so schwer, anzuerkennen, dass wenn es der Liebe Gottes gefallen kann, dem Menschen einen Strahl der göttlichen Selbstständigkeit mitzutheilen, nun in das Gebiet seines geistigen Seins schlechterdings nichts eintreten, Inhalt desselben werden könne, was sich nicht mit dieser Selbstständigkeit irgendwie vermittelte. Wer mag dem Schöpfer wehren, dass er sein Bemühen um sein eigenes Geschöpf, um es zu seiner Gemeinschaft zurückzuführen, durch dessen Willigkeit, ihm zu folgen, bedingt? Jede Selbstbeschränkung der Macht Gottes, welche aus Verhältnissen entspringt, welche die Liebe Gottes gesetzt hat, ist in ihrer Bethätigung Gottes im höchsten Grade würdig. Wenn die Liebe, nicht bloss die empfangende, sondern auch die mittheilende, wesentlich Demuth ist, warum rechnen wir es zur Erhabenheit Gottes, der die Liebe ist, dass es ihm unmöglich sein soll, sich gegenüber der verschlossenen Selbstheit seiner Creatur auf Bitten zu legen, anzuklopfen, ob sie ihm die Thüre aufthun wolle, um zu ihr eingehen zu können? Warum meinen wir, uns auf seine Ehre besser zu verstehen als die heilige Schrift selbst, wenn wir leugnen, dass sein Wille, selig zu machen, von der

[1]) Müller, Verhältniss zwischen d. Wirks. des heiligen Geistes S. 367, 370, 371.

Hartnäckigkeit des menschlichen Willens verhindert werden könne?" [1])

Es ist nicht dieses Orts, nachzuweisen, wie der bezeichnete Mangel an einem wahrhaft ethisch-dynamisch vorgestellten Verhältnisse zwischen dem Schöpfer und der Creatur sich nicht bloss in diesem Einen Lehrstück von der Prädestination zeigt, sondern sich wiederholt in vielen andern Punkten. Genug, dass es in überzeugender Weise sich darthun lässt, wie von demselben Mangel die Auffassung des Christenthums als Offenbarung Gottes der Inspirationsbegriff, die Lehre vom Wunder und von der Weltregierung gedrückt wird, indem überall auch hier die göttliche Thätigkeit nur als abstract übernatürliche, subjectiv unvermittelte erscheint.

9. Das Prädestinationsdogma war eine Verirrung des religiösen Geistes, unter deren Folgen ohne Unterschied der Confessionen die ganze protestantische Lehrbildung zu leiden hatte. Aber es war nicht etwa ein Geschöpf dogmatischer Willkühr, sondern wollte man im kräftigen Bewusstsein des grossen Gegensatzes zwischen Natur und Gnade von der ursprünglichen Lehrart über den Umfang und die Tiefe der natürlichen Verderbniss des Menschen nichts aufgeben, so konnte man jenem Dogma nicht entrinnen. Ebensowenig mangelte es an wenigstens sehr scheinbaren Schriftgründen.

Anders verhielt es sich mit einem Dogma, welches von gleich entscheidender Wirkung für die folgenden Geschicke des Protestantismus gewesen ist, obschon seine nächsten, schwersten und drückendsten Wirkungen sich nur auf die lutherische Kirche erstreckten. Es ist die Abendmahlslehre Luthers und der an dieselbe sich knüpfende Sacramentstreit.

Der Sacramentstreit hat eine weit umfassendere Bedeutung für die Entwickelung des Protestantismus, als sich in der äusseren Sonderung der Confessionen darlegt. Er bildet den Anfang zu einer in weiten Kreisen zunehmenden Verkennung seiner ganzen Aufgabe, zu einer Verfälschung seiner wichtigsten Principien. Derselbe Mann, der die römische Aeusserlichkeit durchbrochen und die Glaubensgegenstände in den Mittelpunkt des Subjects verlegt hatte, fing seit dem Sacramentstreit an, dem Subject gar keine Berechtigung mehr einzuräumen, und theilte diese Missachtung der Subjectivität seinen eifrigen Anhängern und besonders den populären Kreisen mit. Seinen früher geltend gemachten Grund-

[1]) Müller a. a. O. S. 371.

sätzen von der Schriftauslegung zuwider hat Luther sich hartnäckig auf die buchstäbliche Auslegung des ἐστί in den Einsetzungsworten des Abendmahls gesteift, und blieb dabei diese der Schrift abgezwungene Erklärung auch seinen Gegnern gegenüber zu ertrotzen. Ausser Stande zur Widerlegung ihrer Argumente waren seine Waffen theils Scheltworte, theils Berufungen auf den — Glauben. Sein Glaubensbegriff aber ist von da an ein anderer als bisher. Ein subjectives Eingehen auf den Glaubensinhalt, eine inwendige Assimilation desselben als Bedingung für die Vollbringung des Glaubensaktes wird von Luther in diesem Streit verworfen. Weit entfernt, das Dynamische, die freie Hinbewegung, die kräftige Erhebung des Gemüths zu dem Geglaubten fortan als ein wesentliches Merkmal des Glaubens festzuhalten, findet er im Gegentheil das Wesen des Glaubens geradezu darin, dass er wider Vernunft und Gefühl gehe. Nach Luthers „Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer“ vom Jahre 1526 muss man sich „in's Wort wickeln.“ Er sagt: „Wer den rechten Glauben schöpfet aus den Worten, der gläubet also: Gott gebe, Christus krieche in's Brod oder Kelch, oder worein er will: wenn ich die Worte habe, will ich nicht weiter sehen, noch gedenken; was er sagt, das will ich halten. Darum bleiben wir stracks bei den Worten und thun darnach Augen und Sinnen zu, weil Jedermann weiss, was da heisset: das ist mein Leib, und sonderlich, dass er hinzusetzt: der für euch gegeben wird. Wir wissen ja, was Christi Leib ist, nämlich von Maria „geboren, der gelitten hat, gestorben und auferstanden ist.“ In der Streitschrift vom Jahr 1527: „dass diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen wider die Schwarmgeister,“ bemerkt Luther: „Wir sagen auf unsern Theil, dass, laut der Worte, Christi wahrhaftiger Leib und Blut da sei, wenn er spricht: Nehmet, esset, das ist mein Leib. Glauben und lehren wir in dem Unrecht: rath', was thun wir? Wir lügen Gott an und predigen, das er nicht gesagt, sondern das Widerspiel gesagt hat; so sind wir gewisslich Gotteslästerer und Lügner wider den heiligen Geist, Verräther Christi und Mörder und Verführer der Welt. Unser Widertheil sagt, dass eitel Brod und Wein da sei, nicht der Leib und Blut des Herrn. Gläuben sie und lehren sie darin unrecht, so lästern sie Gott und lügenstrafen den heiligen Geist, verrathen Christum und verführen die Welt. Ein Theil muss des Teufels und Gottes Feind sein, und da ist kein Mittel.“

Diese erneuerte Fassung des Glaubens als reinen Autoritäts-

glaubens brach sich nothwendig überall Bahn, wo die lutherische Abendmahlslehre Aufnahme fand, weil sie nur unter Voraussetzung dieses Begriffes vom Glauben vollziehbar war. Da jedoch der bekenntnissmässige Ausdruck des lutherischen Glaubens von Melanchthon herrührt, auf den schon frühzeitig die Argumente der Gegner der lutherischen Abendmahlslehre nicht ohne Eindruck blieben, so blieb in der Augsburgischen Confession die dynamische Bedeutung dem Glaubensbegriff bewahrt. Diess war von wichtigem Einfluss auf die gelehrte Theologie, die ohnehin vorerst überwiegend unter dem Einfluss Melanchthons stand. Je entschiedener dagegen Melanchthon mit der Zeit bei den strengen Anhängern Luthers in Misscredit gerieth, die Abendmahlslehre Luthers aber mit allen ihren Härten Mittelpunkt eines specifischen Lutherthums wurde, auch von den Kanzeln die Polemik gegen Sacramentirer und Philippisten als vornehmstes Stück getrieben wurde, so musste sich dieser Glaubensbegriff auch der Gemeinde in überwiegendem Maasse mittheilen, in deren Mitte zudem die katholische Auffassung desselben noch nicht durchgreifend beseitigt war und sein konnte. Der Volksmann Luther hatte auch hierbei im Volk leichten Sieg über den unvolksmässigen Melanchthon. In keinem Fall aber war es ein Vortheil für den Protestantismus, dass ein doppelter Glaubensbegriff in seinem Schoosse Bürgerrecht erhielt, von denen der eine in thesi und in der Controverse mit dem Katholicismus festgehalten, der andere in praxi in Anwendung gebracht wurde, da wo es sich um das Verhalten des Geistes gegenüber gewissen Artikeln des eigenen kirchlichen Dogma's handelte. Vollends eine Thatsache von den nachhaltigsten Folgen war es, dass das rein passive Verhalten des Geistes im Act des Glaubens fortan als ein Hauptmerkmal christlicher Frömmigkeit aufgestellt wurde. Es kam damit eine Gestaltung der Frömmigkeit zur Geltung, welche der erst neu erweckten lebendigen und freien Regung evangelischen Glaubens im Princip entgegengesetzt war. Vor einer Ausbildung des christlichen Lehrganzen im Sinne jenes dynamischen Princips, dem man im Abendmahlsstreit den Rücken gewendet hatte, konnte daher wenigstens in der lutherischen Kirche nicht mehr die Rede sein. Mit der Vorherrschaft des mechanischen Glaubensbegriffs war der lutherischen Theologie und Frömmigkeit der Sinn und das Interesse für diese Aufgabe abhanden gekommen. [1])

[1]) Köstlin, der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche. Gotha, 1859. S. 495. Be-

Schon Zwingli machte bei dem Religionsgespräch zu Marburg Luthern eine Alterirung des Glaubensbegriffs zum Vorwurf. [1]) Von grosser Wichtigkeit für den Glaubensbegriff der reformirten Kirche wurde dann weiterhin die Abendmahlslehre Calvins. Nach ihm müssen die Seelen der Abendmahlsgenossen im Glauben zu dem im Himmel thronenden Christus sich erheben. Es bleibt also mit der Thätigkeit des Subjekts im Akt des Glaubens dem Begriff desselben seine dynamische Bedeutung gewahrt. [2])

sonders treffend aber Hoffmann in Hollenbergs deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft. Jahrg. 1861. S. 44: „Die Lehrreformation der evangelischen Kirche hat zwar in den seit ihrem ersten Hauptakt verlaufenen drei ersten Jahrhunderten ihre Wirkung weiter als auf die soteriologischen und anthropologischen Glaubenslehren ausgedehnt, aber noch lange nicht auf das Totalgebiet der Glaubenswahrheit . . . Die unmittelbar an die Heilsordnung stossenden und sie tragenden Glaubenslehren einerseits von der Person Christi, andrerseits von der Natur und dem Leben des Menschen vor und nach der Sünde und von den Sacramenten und der Kirche sind wesentlich mit in die neugestaltende Bewegung gezogen worden. Fernab aber von dem Herde derselben, wo der Zusammenhang zwischen diesem und den entferntern Lehrpunkten sich nicht sogleich zu verspüren gab, blieb die Schichtenlage ungestört; es blieben die Lehren von Gott, von der Dreieinigkeit, von Schöpfung und Vorsehung einerseits und die eschatologischen Lehren mit Ausnahme nur des Fegefeuers in ihrer alten Gestalt und Verfassung, und es herrschte in ihnen die philosophische, und nicht allein die metaphysische, sondern auch die psychologische Denkweise, welcher sie dieselben verdankten, noch lange ungeändert fort. . . . Man glaubte, was nur zum Denken und Wissen gegeben war; weil man aber nur göttliche Thatsachen glauben, d. h. als beherrschende Macht in die Persönlichkeit aufnehmen kann, so wurde eben der Begriff des Glaubens, der von der Reformation wiedergefundene, der Begriff des rechtfertigenden Glaubens, wie er siegreich dem mittelalterlichen Glaubensbegriff entgegengetreten war, wieder alterirt und in den eines Fürwahrhaltens theologischer Lehrsätze umgewandelt. Wo der Glaube in der Lehre von den dogmatischen Grundbegriffen zur Sprache kommen musste, da nun ward er in dieser intellektualistischen Richtung hin anders beschrieben, als wo er in dem Dogma von der Rechtfertigung zu schildern war. Zweierlei Glaubensbegriffe schoben sich verwirrend durch einander. Nicht mehr die geglaubte und aus dem Glauben bekannte Wahrheit, sondern die wirklich oder vermeintlich gewusste Theologie wurde zum Bekennen dargeboten, und diess eben ist der rohe Intellectualismus der Orthodoxie, dass sie nach dem Erkennen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Kreises in ihr die Stellung des Individuums zu Gott in Christo, seinen religiösen Werth abschätzte."

[1]) Christoffel, Huldr. Zwingli. Elberfeld. 1857. S. 281.

[2]) Noch neuerdings, obschon als Gegenstand des Vorwurfs, anerkannt von Kahnis, die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union S. 31. Vergl. Schenkel, der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus. Heidelberg. 1855. S. 313.

Die reformirte Kirche, von der die lutherische Abendmahlslehre verworfen ward, unterlag daher zwar nicht von theologischer Seite der Nöthigung einer Umlenkung in den mechanischen Glaubensbegriff. Aber abgesehen von unbewussten Nachwirkungen des katholischen Glaubensbegriffs, denen auch sie in den populären Kreisen mit ausgesetzt war, blieb sie indirect von dem Umschwung auf lutherischem Boden nicht unberührt. Einmal übten die unausgesetzten Angriffe der Lutheraner unbestreitbar den Einfluss, dass die Reformirten, zumal in der eigenthümlichen Lage mancher ihrer Landeskirchen, die Erweiterung des Differenzgebietes durch neue Entwicklungen ihrer ohnehin angefochtenen Principien nach einer Seite hin, welche eine so starke und laute Vertretung besass, behutsam zu vermeiden hatten. Dann aber tritt in der reformirten Theologie, je beharrlicher von ihr Unionsbestrebungen verfolgt wurden, um so bemerklicher ein Bemühen hervor, sich im Begriff und Ausdruck dem Lutherthum so viel als möglich anzuschliessen. Diess mag auch eine kräftigere Durchbildung des dynamischen Glaubensbegriffs in der reformirten Kirche verhindert haben, obschon derselbe noch in der einundzwanzigsten Frage des Heidelberger Katechismus einen sehr bestimmten und würdigen Ausdruck empfing. Der Behauptung einer reinern Bewahrung des Dynamischen im Glaubensbegriff lässt sich übrigens in keinem Fall entgegenhalten die Resignation, welche dem Subjekt in der Prädestinationslehre zugemuthet wird, wenn man diese etwa als specifisch reformirte Confessionslehre betrachten will. Denn es ist bereits gezeigt worden, dass es dem religiösen Gedankenlauf in diesem Lehrstück von einem gegebenen Punkt aus keineswegs an einer, wenn auch nicht fehlerfreien, subjektiven Vermittlung gebrach. Dazu kommt aber noch der sehr verschiedene Grad biblischer Fundamentirung in Betracht, auf welcher die specifisch reformirte Prädestination und die specifisch lutherische Abendmahlsdoctrin hervorwuchsen. Denn die letztere entsprang aus einem Pathos, das, indem es sich einredete, nur demüthige Beugung unter das Wort Gottes zu sein, näher besehen in einer beharrlich gegen jeden Widerspruch sich verschliessenden Punktualisirung auf den Buchstaben der Schrift bestand. Die erstere dagegen war die Reproduktion eines wirklichen, explicirten einzelnen Lehrgedankens der Bibel, bei der nur von den im Ganzen des biblischen Lehrorganismus liegenden ergänzenden Gedanken Absehn genommen, und welche ungeachtet ihrer Vertretung durch höchst entschiedene Charaktere kaum einmal auch nur entfernt mit ähnlicher Impetuosität zur Geltung

gebracht wurde, wie die lutherische Abendmahlslehre in dem langwierigen Sacramentstreit. Nicht nur qualitativ anderer Art war daher die nach dem Prädestinationsdogma von dem Subjekt geforderte Resignation, sondern auch in ihren nachtheiligen Wirkungen auf die Herausbildung des formell Sittlichen im christlichen Personcharakter bei Weitem weniger weit und tiefgreifend als die Wirkungen der lutherischen Abendmahlsdoctrin [1].

[1]) Man hat sogar auf eine Wendung der Prädestinationslehre hingewiesen, wonach diese, der man so oft vorgeworfen, dass sie die sittliche Kraft lähme, ihren Bekennern umgekehrt eine unbeugsame Stärke des Charakters, eine bewundernswerthe Willensenergie und Sicherheit des Handelns mitgetheilt habe. Zeller, das theologische System Zwingli's S. 17, hat treffend auf Männer wie Zwingli, Calvin, Farel, Knox, Cromwell als Beispiele einer solchen aus dem Bewusstsein der Erwählung geschöpften Energie aufmerksam gemacht, ja auch Luther selber hätte man ein Recht, den von Zeller Genannten beizufügen. Mit Recht macht auch Zeller auf den Punkt aufmerksam, auf welchem in diesem Stücke das Hauptgewicht liegt: „Die wesentliche religiöse Bedeutung dieser Lehre, ihre Bedeutung für das innere Leben der Gläubigen, liegt nicht in der Ueberzeugung von der Unbedingtheit des göttlichen Wirkens als solchen, sondern in dem Glauben an seine Unbedingtheit in seiner Richtung auf dieses bestimmte Subjekt, in jener persönlichen Gewissheit der Erwählung, welche den Unterschied der reformirten Erwählungslehre von der augustinischen ausmacht, und eben darauf beruht es auch, dass die theoretisch ganz richtigen Consequenzen des Prädestinatianismus in Beziehung auf die Nutzlosigkeit und Gleichgültigkeit des eignen Thuns den Reformirten nicht bloss nicht stören, sondern gar nicht für ihn vorhanden sind. Was er in den Sätzen von der ewigen Vorherbestimmung aller Dinge, von dem unwandelbaren Rathschluss der Erwählung und der Verwerfung für sich selbst findet, das ist nur die unzweifelhafte Gewissheit, persönlich zum Dienst Gottes berufen zu sein und vermöge dieser Berufung in allen seinen Angelegenheiten unter dem unmittelbaren Schutz Gottes zu stehen, als Werkzeug Gottes zu handeln, der Seligkeit gewiss zu sein. Die Heilsgewissheit ist hier von der sittlich religiösen Anforderung nicht getrennt, der Einzelne hat das Bewusstsein seiner Berufung nur in seinem Glauben und den Glauben nur in der Kräftigkeit seines gottbeseelten Willens, er ist sich nicht seiner Erwählung zur Seligkeit ohne alle weitere Bestimmung, sondern nur seiner Erwählung zur Seligkeit des christlichen Lebens bewusst; die Erwählung ist hier nur die Unterlage für das praktische Verhalten des Frommen, der Mensch verzichtet nur desshalb im Dogma auf die Kraft und Freiheit seines Willens, um sie für das wirkliche Leben und Handeln von der Gottheit, an die er sich ihrer entäussert hat, als eine absolute, als die Kraft des göttlichen Geistes, als die unerschütterliche Selbstgewissheit des Erwählten zurückzuerhalten.“ Aber so richtig diese Bemerkungen sind in Beziehung auf die Prädestinationslehre an sich, so wenig sind sie dazu angethan, das, was oben von der Wirkung derselben auf die sittliche Seite des Subjekts behauptet wurde, im Grossen und Ganzen in Frage zu stellen. Dazu würde erforderlich sein die Beob-

Eine noch umfassendere, auf beide Confessionen sich erstreckende Rückwirkung übte der Sacramentstreit ausserdem noch in zweien Stücken: 1) die Lehre vom Sacrament empfing durch den Streit überhaupt eine unverhältnissmässig grosse Bedeutung und durch letztere die Kirche und Theologie einen falschen Mittelpunkt. Lutherischer Seits wurde nicht nur das christologische Dogma, [1]) sondern nachgerade die ganze Dogmatik fast ausschliesslich im Interesse des Sacramentsbegriffs construirt, und damit büssten jene Lehren, die Melanchthon als die massgebenden für die Erkenntniss Christi bezeichnet hatte, ihre entscheidende Bedeutung ein. 2) Beide Kirchen waren über das Sachliche, den Empfang geistiger Güter im Abendmahl, einig, nur über die Form war Streit und zwar ein solcher, der sich ohne ein Eingehen in die subtilsten Schulfragen nicht erörtern liess. Indem man nun an diese Form mit aller Stärke eines irrenden Gewissens sich heftete, so wurde damit die ganze Glaubenslehre aus ihrer praktischen Richtung abgelenkt. Sie gerieth in die Bahn falscher Vermischung der religiösen mit den wissenschaftlichen, der kirchlichen mit den

achtung eines grösseren christlichen Volksganzen, welches die Prädestinationslehre etwa in ähnlicher Weise in sich aufgenommen haben würde wie die lutherische Abendmahlslehre. Dazu aber fehlt es an Gelegenheit, weil, wie bemerkt, die Prädestination unter den Reformirten nur Theologenlehre geblieben, nirgends eigentliche Volkslehre geworden ist. Man wird zugleich die angeführten Beispiele nicht zu einer Verallgemeinerung benutzen dürfen. Denn bei allen genannten Männern ist ein aller deterministischen Dogmatik vorausgehender ungewöhnlicher Grad von Stärke der Naturanlage des Willens zu praktischer Energie mit in Rechnung zu bringen, welche, wie sie anderwärts dem Dogma widerstrebt, hier in den Fall kommt, einen religiösen Anhaltpunkt in demselben zu suchen und zu finden. Zudem sind jene Beispiele aus Kreisen gewählt, wo ein höherer Standpunkt der Bildung dem Einzelnen das Nehmen seiner Stellung innerhalb eines grossen Lehrganzen erleichtert und, wie auch sonst so oft (vergl. unsere Schrift: der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen.' Frankfurt a. M. 1850. Aufl. 3. S. 213), über das Harte, Verletzende, Bedenkliche einzelner Punkte desselben hinaushilft. Es ist der gleiche Grund, aus welchem sich die Prädestination in der gelehrten Theologie der Reformirten constant erhalten hat. Im gewöhnlichen Gang der Dinge und auf der breiten Basis der Menschheit dagegen, wo es an solchen die Assimilation zwischen dem Subjekt und jener Lehre begünstigenden Voraussetzungen mangelt, wird an den gekennzeichneten Punkten der Widerspruch des sittlich-religiösen Bewusstseins gegen die Erwählungslehre als Regel hervortreten und das, was zu den Prämissen derselben gehört, jene herabstimmende Wirkung auf die Entwicklung der sittlichen Subjektivität fast unfehlbar hervorbringen.

[1]) Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik I., 63.

Schulinteressen, der Glaubenslehre mit der Glaubenswissenschaft. In Folge dessen wurden nicht nur die Kräfte der Kirche in einer einseitigen Richtung absorbirt [1]), sondern es wurde auch ihr Interesse von einer umfassendern Fortbildung der Glaubenslehre für das Gemeindebedürfniss abgelenkt. Diess gilt besonders von jenem Cyclus objectiver kirchlicher Lehren von der Trinität, von der Person Christi, dem Erlösungswerk, besonders dem Versöhnungstod. Man nahm dieselben aus der katholischen Doctrin zwar nicht ohne eine Prüfung ihrer Schriftgemässheit herüber, war aber lediglich damit zufrieden, sie als logische Consequenzen biblischer Lehrkeime erwiesen zu haben. Wo man ausnahmsweise zu Versuchen einer weitern Entwicklung derselben schritt, geschah es, wie die lutherische Doctrin von der Ubiquität und der *communicatio idiomatum* beweist, lediglich nach der speculativen Seite hin, der Abendmahlslehre zu Hülfe und in einer, wenn man von den speculativen Theorieen eine praktische Anwendung hätte machen wollen, unter Umständen für die so ernstlich angestrebte Reinheit des religiösen Glaubens keineswegs gefahrlosen Richtung [2]). Aber gerade die Nachweisung des praktischen Interesses dieser Dogmen, ihres Zusammenhangs mit den anthropologischen und soteriologischen Kernwahrheiten, ihrer Nothwendigkeit als Postulate des praktisch-christlichen Bewusstseins wurde fast gänzlich vernachlässigt. Es kam zu keiner rechten Ineinanderarbeitung beider grossen Theile des christlichen Dogmenkörpers. Die Trinität und ähnliche Lehren galten ein für allemal als in die Schauer eines Geheimnisses verhüllt, als solche, welche man nicht zu erforschen, sondern nur anzubeten habe [3]). Darin lag allerdings das Richtige, dass der denkende Geist sich bescheiden muss, die Erkenntniss des Inhaltes dieser Dogmen zu erschöpfen; aber es war ein Irrthum von schweren Folgen, dass man von vornherein auf den Nachweis verzichtete, wie von dem tiefer geweckten sittlich-religiösen Bewusstsein ausgehend die Reflexion nicht umhin kann, auf ähnliche Begriffe zurückzugehen. Genug:

1) Mit Grund sagt Gass a. a. O. S. 70 der Concordienformel, durch welche die lutherische Kirche in der ausschliesslichen Tendenz auf symbolisch-confessionelle Gesetzlichkeit bestärkt wurde, nach: „Sie hat den allgemeinern Boden reformatorischer Gedanken den Blicken entzogen, die Anschauung des Protestantismus verengt und das fromme Gedächtniss ihrer ersten Grossthaten geschmälert.“

2) Martensen, die christliche Dogmatik. Kiel. 1850. S. 367.

3) Vergleiche Luther über die Dreieinigkeitslehre bei Walch X. S. 1316 und Schenkel, Wesen des Protestantismus Bd. 2. S. 228.

die Bahn eines Nachweises der ächten Aufeinanderbeziehbarkeit des Objectiven und des Subjectiven, des Naturalen und des Supernaturalen wurde verlassen. Die in jenen Lehren enthaltene Darbietung von Heilswahrheiten wurde in ihrer Beziehung zum Heil der menschlichen Natur nicht lebendig genug erkannt und erfahren. Sie stand allzu abstract supernatural über dem menschlichen Wesen. Sie sollte demselben Heil bringen; aber der Weg herablassender Vermittlung blieb ungebahnt. Der Glaube sollte sie sich aneignen; aber der Glaube, der ihnen entgegengebracht wurde, war nicht mehr eine Kraft der Erhebung zu seinen heiligen Objecten, sondern umgekehrt die Resignation auf diese Erhebung, nur die Willigkeit der Unterwerfung unter die Objecte. Der Gläubige hörte im Durchschnitt auf, das freie, selbstthätige, wahrhaft persönliche Subjekt für diese Stücke des Christenthums zu sein. Das positive Christenthum stand in diesem Betracht viel zu überwiegend als eine rein transcendente und in seiner Transcendenz dem Bewusstsein unerreichbare Ordnung über dem Menschen. Zwischen dieser Ordnung und dem Subject bestand ebendesshalb für die gläubige Menge ein viel zu unlebendiges, äusserliches Verhältniss.

II.

Die Kirchenbildung des Protestantismus.

10. So waren durch die Reformation die tiefsten Bedürfnisse des sittlichen, wie des religiösen Geistes geweckt worden. Mit einer Raschheit, welche von der Richtigkeit ihrer Grundprincipien, wie für den sichern Takt in Entwicklung derselben ein lautredendes Zeugniss abgibt, war es ihr gelungen, von den verschiedenen Punkten aus, auf denen sie örtlich betrachtet einen originalen Anfang nahm, einen gleichwohl in allen Hauptstücken übereinstimmenden Lehrbegriff aufzustellen. Dem lang verkannten Rechte der religiösen Subjektivität war überall in den reformatorischen Kreisen Anerkennung zu Theil geworden. Aber immerhin fehlte doch noch viel in der Lehrgestaltung des Protestantismus, um gerade in der letztern Beziehung dem erwachten Bedürfniss theils Genüge zu thun, theils zu einer geregelten Aussprache und Uebung zu verhelfen. Schon während des sechszehnten Jahrhunderts fehlte es nicht an Solchen, die von den Mängeln des Protestantismus ein wenn auch sich selber noch nicht klar gewordenes Gefühl besassen. So verkehrt und verwerflich das Treiben der Wiedertäufer war, so unhaltbar in ihren Grundlagen

wie in vielem Einzelnen die Theologie der Socinianer, so bedenklich manche Behauptungen und überspannt manche Forderungen Schwenkfelds und anderer Mystiker, so lag doch in den meisten dieser Regungen eine Hindeutung auf gewisse Seiten der Ausbildung des kirchlichen Protestantismus, auf denen derselbe ein noch unvollendetes und folglich unvollkommnes Werk geblieben war. Noch stärker aber wird man sich zu diesem Zugeständniss gedrängt fühlen, wenn man neben der doctrinellen auch die sociale Ausgestaltung des Protestantismus in Betracht zieht. Woran es hier mangelte, bezeugen nicht allein die obigen Regungen, sondern auch Stimmen wie diejenigen von Joh. Valentin Andreä im sechszehnten und von Ulrich Calixtus im siebenzehnten Jahrhundert, endlich die nicht seltenen Rücktritte namhafter Männer wie Thamer und Wicel, Pistorius und Besold zum Katholicismus.

Für die Reformatoren war es eine Aufgabe, deren ausnehmende Schwierigkeiten nicht immer genugsam gewürdigt zu werden pflegen, nach ihrer Trennung von der römischen Kirche für ein neues und vielgestaltiges religiöses Interesse, für eine hochgesteigerte Spontaneität der Geister eine adäquate Form einheitlicher Vergesellschaftung in's Leben zu führen. Wie selten geschieht es, dass auch nur die erhebliche Verschiedenheit ihrer Stellung zu dieser Aufgabe, so wichtig dieselbe auch für die schliesslichen Erfolge auf diesem Gebiete war, gebührend in Anschlag gebracht wird, je nachdem jene Trennung hier die Folge einer Ausstossung, dort die einer freiwilligen Lossagung von dem römischen Kirchenverband gewesen war. Genug: in jedem dieser Fälle waren die innern Schwierigkeiten, welche es zu überwinden galt, nicht minder gross, als die von Aussen kommenden. Schon seinen idealeren Prinzipien nach war der Protestantismus in Beziehung auf die Grundbedingungen eines gesellschaftlichen Verbandes zunächst in einer weit weniger günstigen Lage als die römische Kirche. Zu den Grundbedingungen jedes gesellschaftlichen Verbandes wird man stets zu rechnen haben ein substantiell Allgemeines, in dessen Werthschätzung die Gesinnung der Einzelnen einig ist, in dessen Liebe die Neigungen und Bestrebungen der Gemüther sich begegnen, zu dessen Pflege der Einzelne der Reihe aller Uebrigen sich willig einordnet. Aber eine durchgehende Harmonie zwischen dem, was in dem Einzelnen lebt, und dem Allgemeinen, so dass beide schlechterdings einander decken, ist immer nur ein ideales Postulat, welches nur selten, etwa in erhöhten Lebensmomenten, vorübergehend in die Erscheinung tritt

In der Regel wird sich dieselbe nicht durchgehends verwirklicht zeigen, sondern mehr nur als zu erstrebendes Ziel dem gewöhnlichen Lauf der Dinge vorschweben. Daher ist die zweite Grundbedingung des socialen Verbandes, dass, so oft und so lange jene Harmonie zwischen dem Allgemeinen und allen Einzelnen, welche in irgend einer Weise dessen Anziehungskraft empfinden, nicht vollkommen verwirklicht ist, der Einzelne, anstatt dem Allgemeinen mit den Prätensionen der natürlichen Eigenliebe sich gegenüberzustellen, auf die Geltendmachung der letztern zu verzichten vermag und die Willigkeit besitzt, sich den jeweiligen Gestaltungen des Allgemeinen unterzuordnen, vor der Autorität einer geordneten Willensmanifestation des Allgemeinen in Geduld und Resignation sich zu beugen. Im staatskörperlichen Verband hat diese Seite der Sache weit weniger Schwierigkeiten, als im kirchengesellschaftlichen. Denn der Staat darf und soll die ihm zustehenden Mittel in Anwendung bringen, um das allfällige Widerstreben des Einzelnen gegen das Allgemeine zu brechen. Auch kann sich der Staat zur Noth sogar mit der blossen äussern Unterwerfung unter die in Geltung stehende Autorität begnügen. Auch die römische Kirche hatte in dieser Hinsicht eine weit leichtere Aufgabe sowohl vermöge ihrer staatsförmigen Einrichtungen, als vermöge ihres Dogma's. Denn mit dem ganzen Gewicht ihrer Autorität als magische Heilsinstitution stand sie den Einzelnen gegenüber, die Regungen der sittlichen Spontaneität des Einzelnen theils niederhaltend, theils absorbirend, den Glaubensbegriff in den des Gehorsams umwandelnd, aber damit zugleich die ganze Verantwortlichkeit für diesen Glaubens-Gehorsam übernehmend, der bei ihr an die Stelle des Gehorsams des Glaubens trat, das Subjekt der eignen Gewissensverantwortlichkeit so gut als überhebend. Schon oben ist der nachtridentinischen Definition des Glaubensbegriffes im römischen Katechismus gedacht worden: *Fides est cognitio, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse ecclesiae auctoritas comprobavit.* Wie glücklich decken hier einander eine absolut bestimmende Regierungsgewalt und eine lediglich Bestimmungen empfangende Menge, die Autorität der Kirche in Sachen des Glaubens und die Glaubenspflicht ihrer Glieder, letztere lediglich als *ratihabitio* dessen gefasst, was die Autorität als göttliche Ueberlieferung angenommen wissen will! In der That ist dieses nach Umständen nicht nothwendig von einer inwendigen Betheiligung begleitete Verhalten, dieses vor Allem nur juridisch-äusserliche *ratum habere* eine Uebertragung des bürgerlichen Gehorsamsbegriffes

auf das religiöse Gebiet, welche in ihrer Art für Herstellung der Einheit zwischen der befehlenden Gewalt und den ihr Unterstellten nichts zu wünschen übrig lässt. Unter diesen Umständen war es für die römische Kirchenautorität verhältnissmässig ein Leichtes, die ihr Zugehörigen ganz in der Weise zu regieren, wie die Staatsgewalt zu regieren hat, aber freilich nur auf Kosten ihres Characters als wahrhaft christlicher Gesellschaftskörper. Einen gleichen Weg zu beschreiten, war natürlich dem Protestantismus prinzipiell verwehrt, indem er ja gerade in dieser Staatsförmigkeit des römischen Kirchenthums ein Zeichen antichristischen Wesens erblickte. Um desswillen hatte er diese Art von Autorität abgeschüttelt. Er hatte einerseits dem Subjekt das Recht auf seine sittliche Freiheit wieder errungen, andererseits das Gewicht der Verantwortlichkeit in Uebung derselben voll und ganz wieder auf das Gewissen des Einzelnen gelegt. Die kirchliche Aufgabe des Protestantismus bestand daher in nichts Anderem und Geringerem, als für die in Christo Freigewordenen eine Form der Verfassung zu verwirklichen, welche einerseits den gesellschaftlichen Zusammenschluss derselben zu einem organisch gegliederten Körper ermöglichte, andrerseits aber zugleich jenem Element der innern Freiheit auf keinem Punkt zu nahe trat.

Die ganze Aufgabe drängte sich in die Frage zusammen: wie hat in dem neuen gesellschaftlichen Verband das Allgemeine sich zu verhalten gegenüber seinen Einzelgliedern, wie umgekehrt diese gegenüber jenem? Von dem Gelingen einer Beantwortung dieser Frage im Geiste der neuen Prinzipien, von der Fähigkeit zu einem verständigen Abkommen zwischen der nothwendigen Freiheit und der frei anerkannten und gewollten Nothwendigkeit, von dem Zustandekommen einer klaren und bestimmten Rechtsbildung in diesem Sinne, aber zugleich einer in festem Sichselbstbehaupten, wie in weiser Selbstbeschränkung geübten subjectiven Rechtsgesinnung war die Gestaltung des Protestantismus zu einer wirklichen Kirche abhängig. Ohne eine solche Rechtsbildung und Rechtsgesinnung mochte immerhin etwas mehr oder weniger Kirchenähnliches, eine Predigt- und Cultus-Anstalt zu Stande kommen, eine wirkliche Kirche als organisirte Vergesellschaftung der Gläubigen und Heiligen unter ihrem unsichtbaren Oberhaupt aber unmöglich. Einrichtungen, welche der Autorität des Allgemeinen ein ähnliches Uebergewicht über den Einzelnen verliehen hätten, wie im Staat oder in der römischen Kirche, hätten den geistigen Inhalt, den man innerhalb des gesellschaftlichen Bandes bergen, sichern, pflegen

wollte, in die Gefahr bringen müssen, durch seine Schale erdrückt zu werden. Ein schlechthiniges Gewährenlassen der subjektiven Freiheit des Christenmenschen hätte unter Umständen den gesellschaftlichen Verband entweder an sich unmöglich gemacht, oder nach kurzer Dauer wieder zersprengt, im besten Fall denselben ohne energische Wirkungskraft zu einem nur schemenhaften Dasein herabgesetzt. Zwischen diesen beiden Extremen musste also der Protestantismus eine Mitte zu finden wissen.

Auf diesem Punkt wird es daher ersichtlich werden, mit welchem Gewicht in die Aufgabe der Kirchenbildung die Art und Weise eingreifen musste, wie auf dem Gebiet der Lehre das Verhältniss zwischen dem religiösen und dem sittlichen Element im Christenthum aufgefasst, die Subjektstellung des Christenmenschen geordnet, die christliche Persönlichkeit erzogen worden war. Denn Kirche und Staat sind zwar specifisch verschiedene Lebensordnungen, aber in ihrer Eigenschaft als gesellschaftliche Verknüpfungen der empirischen Menschheit beruhen beide doch auch auf in einem gewissen Grad gleichartigen Existenzbedingungen. Recht und Staat sind ihrer Existenz und ihrem Wesen nach von der Willkühr der Menschen nicht abhängig, nemlich als ob sie etwa auch nicht gewollt sein könnten und nach menschlichem Beschliessen auch nicht existiren könnten. Dagegen sind sie ihrer Form, ihrer besonderen Gestalt und Einrichtung nach Sache der Freiheit der Menschen, welche nach ihrer zeitalterlichen, nationalen, individuellen Eigenthümlichkeit Recht und Staat freiheitlich sich bereiten. Ebenso gehört die Kirche nach christlicher Auffassung zu den höheren Ordnungen und Anstalten Gottes, und schon im Gebrauch der Kindertaufe sprach sich das Bewusstsein der Christenheit aus, dass es nicht schlechterdings der Willkühr des Menschen angehören könne, Glied derselben sein zu wollen oder nicht. Dagegen ist auch ihre gesellschaftliche Form, die Gestalt ihrer Verfassung und ihres Rechtes abhängig von ähnlichen Bedingungen, wie diejenige des Staates, von der Spontaneität des Geistes und Willens derer, welche nach ihrem Beruf als Gläubige mit Freiheit zu Gliedern derselben sich zusammengeschaart haben oder in dieselbe eingetreten sind. Freiheit und Nothwendigkeit haben, wie in jedem Rechts- und Staatswesen, so auch in dem eigenthümlichen Staats- und Rechtswesen der Kirche einander lebendig zu durchdringen. Nach dieser wohlberechtigten Stellung der Freiheit im kirchlichen Gesellschaftsorganismus musste daher — ganz abgesehen von der Frage der Wirkung des Protestantismus auf die sonstige Staatsgesinnung seiner Be-

kenner — das gewonnene Uebergewicht eines einseitig religiösen über den sittlichen Factor auch für die kirchliche Verfassungs- und Rechtsbildung desselben entscheidend werden.

11. Schon in seinen Anfängen hat es dem Protestantismus nicht an einem substantiell Allgemeinen gemangelt. Man wird stets an die höchst merkwürdige, klarer als irgend etwas Anderes die innere Gesundheit und Tüchtigkeit des reformatorischen Anlaufes bezeugende Erscheinung erinnern dürfen, dass aus ihm, obschon von zwei örtlich so weit auseinanderliegenden Punkten wie Sachsen und die Schweiz ausgehend, ein bis auf einen einzigen Artikel harmonisch-einheitliches Lehrsystem hervorgegangen ist. [1]. Ein bedeutsames Stück dieser Einheitlichkeit bilden aber auch die Aussprachen der Reformatoren über die Kirche, [2] und zwar sowohl in der dogmatischen Fassung des Artikels, als in Absicht auf den Gesichtspunkt, von welchem, im Unterschied von dem katholischen Begriff der an die Personen ihrer Träger gebundenen Heilsinstitution, die praktische Kirchenbildung des Protestantismus auszugehen habe. Selbst von Seiten Solcher, welche wie Stahl, in unsern Tagen sich mit Vorliebe eher andern Anschauungen zugewendet haben, hat man sich dem Zugeständniss nicht entziehen mögen, dass die Gemeinden nach protestantischen Prinzipien das Element sind, in welchem die Macht des heiligen Geistes wirksam ist, in deren Leben die Verwirklichung des Christenthums, die Kirche besteht. [3] Um so mehr wurde im Einklang mit dem uralten Symbolum: von der *ecclesia* als *congregatio sanctorum* bei Luther wie bei Zwingli und Calvin die gläubige Gemeinde als die Basis jedes kirchlichen Verfassungsbaues mit richtigem Takt anerkannt. Darüber war unter den genannten Männern kein Unterschied der Meinungen, in so ungleichem Maasse sich dieselben auch wie an der Lösung der kirchengesellschaftlichen Aufgabe überhaupt, so auch an der praktischen Anfassung derselben von diesem Gesichtspunkte aus nachher betheiligt haben.

Die Kirche ist nicht der Staat, auch nicht von Staatswegen; sie ist auch nicht die „Welt“ oder „von der Welt“; sie ist auch

[1] Meine Abhandlung: das Verhältniss zwischen Kirche und Staat in seiner geschichtlichen Entwicklung, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, I, 3. S. 460.

[2] Schenkel, der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus. Heidelberg 1855. S. 127 ff.

[3] Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Zweite Ausgabe. Erlangen. 1862. S. 70.

nicht die Summe der von Christo irgendwie innerlich Angeregten. Die Kirche und ihre Gemeinden sind vielmehr nur im Staat und „in der Welt“, Genossenschaften Solcher, welche mitten in Staat und Welt lebend einander kennen gelernt haben als die, welche im Unterschied von der Welt den Glauben an den Herrn freudig bekennen und sich bewahren vor dem Argen. Joh. 17, 15. Darin lag von selbst, dass die reformatorische Gemeindebildung nur zu Stande kommen konnte unter einer doppelten Voraussetzung: 1) einer richtig gefassten Unterscheidung vom Staat, 2) einem unerschütterlich festgehaltenen Bewusstsein ihres Unterschieds zugleich von der Welt. Nur durch Ausscheidung der ihr wirklich Angehörigen aus der Masse der profanen und der damaligen kirchlichen Welt, nur durch reinliche Sonderung der in Wort und That Bekennenden von den Nichtbekennenden war ein gesellschaftlicher Zusammenschluss zu einer Gemeinde möglich, wenn sie mehr als ein blosser Name sein sollte. Die von der Grundlage der Gemeinde ausgehende Kirchenbildung der Reformation war daher durchweg abhängig von der Stärke und Besonnenheit eines Triebes zur Sichtung der bunt gemischten Masse des Volksthums, welches sie als personelles Material vor sich hatte, von dem ungehemmten Spielraum, der diesem Trieb von Seiten des Staates verstattet wurde, oder den sie sich ungeachtet jeder Art von Hemmung zu bewahren im Stande war.

12. Es bedarf nicht erst des Beweises, wie sehr der Reformation dieser Theil ihrer Aufgabe erleichtert oder erschwert werden musste durch die grosse Verschiedenheit ihrer äussern Schicksale in den einzelnen Ländern Europa's. Da, wo in der schroffen Entgegensetzung der constituirten Gewalten, wie der Bevölkerungsmehrzahl wider die reformatorische Bewegung ihr der Gegensatz von Staat und Welt gleichsam fertig entgegengebracht wurde, hatte sie nicht nöthig, sich denselben erst prinzipiell zum Bewusstsein zu bringen. In leibhaftiger Gestalt stand er ihr stündlich und täglich vor Augen; allen Kraftaufwand hatte sie dahin zu richten, sich der Zumuthungen desselben zu erwehren. Als theoretische Aufgabe blieb ihr nur das übrig, sich ungeachtet der Feindseligkeit, welche sie von beiden zu erfahren hatte, von Staat und Welt, sich gleichwohl die klare Einsicht in den an sich seienden Unterschied nicht in ähnlicher Weise rauben zu lassen, wie die Wiedertäufer.

Dagegen die Forderungen der Praxis wie der Theorie der Ge-

meindebildung sprangen aus dieser Lage der Dinge mit unwidersprechlicher Sicherheit von selbst hervor. Wie hätten „die Kirchen unter dem Kreuz" je irre gehen können über ihre Existenzbedingung: zur Gemeinde und zum Gemeinderegiment nur das durch strenge Sichtung aus der umgebenden Welt gewonnene Volk Gottes, das wahre, gottgeheiligte Israel der erprobten Bekenner und Wahrheitszeugen zuzulassen? Ihr Ziel konnte nach der Seite des Staates kein anderes sein als endliche Auseinandersetzung mit den als Ordnung Gottes anerkannten Gewalten im Staat, nach der Seite der Welt freilich nicht Auseinandersetzung und Ausgleichung mit der Welt, sondern fortgesetzter Widerstand gegen die Welt, aber zugleich endliche Ueberwindung derselben unter dem Panier des unsichtbaren Oberhauptes durch getrosten Zeugenmuth.

Ganz anders verhält es sich da, wo die constituirten Gewalten sich der religiösen Bewegung freundlich zugeneigt zeigten, schützend zur Seite stellten, mehr oder minder entschieden für dieselbe Partei ergriffen, und schon desshalb die in sehr verschiedenem Sinn von der „Freiheit des Christenmenschen" bezauberte Menge, die bunt gemischte Zahl der flüchtig Erregten, die ganze Schaar aller Derer, die gern der Strömung folgen und allezeit wohlfeil, aber auch nur wohlfeil zu haben sind, bereit war, in der neuen Gemeindebildung ihre in Wahrheit priesterliche oder vielleicht sehr unpriesterliche Rechtsstellung einzunehmen. Durch alles das, wodurch hier der Reformationsprozess in den Massen beschleunigt und erleichtert wurde, ward in demselben Grad eine normale Verfassungsbildung auf der Basis der Gemeinde bis zur Unmöglichkeit erschwert. Wie nahe lag hier die Gefahr, irre zu gehen über das Verhältniss zum Staat, wie schwer war es hier dem unerlässlichen Trieb der Sichtung, sich zur Geltung durchzuringen, wie verführerisch das Imposante einer durch alle bisherigen Autoritäten getragenen Massenbewegung, wie verlockend die Versuchung, über das wahre Verhältniss des Evangeliums zur Welt sich Täuschungen hinzugeben und die Welt, anstatt zu überwinden, als zugefallenes Erbe einfach in Besitz zu nehmen.

13. Es ist eine nicht dankbar genug zu preisende Fügung Gottes darin zu erkennen, dass es wenigstens auf einzelnen Gebieten dem Protestantismus verliehen ward, eine seinen Prinzipien wahrhaft entsprechende Kirchenbildung nicht bloss vorübergehend in's Leben zu führen. Unter „den Kirchen unter dem Kreuz"

baut sich die ansehnlichste, die französische Hugenottenkirche, in wahrhaft klassischer Regelmässigkeit schon von ihren Anfängen an schrittweise auf von unten nach oben. Sie beginnt mit den noch unorganisirten Conventikeln der schwer bedrohten Bekenner, schafft sich bei Anlass der Taufe im vornehmen Hause [1]) aus der Mitte und durch die einmüthige Stimmgebung des evangelischen Priesterthums Träger des Dienstes am Wort und sofort auch des Regiments-„Amts," in stetigem Fortschritt vom Gemeinde-Consistoire bis zur Nationalsynode. Es ist bewundernswerth, die reformirte Kirche Frankreichs zu begleiten in der Ausbildung der starken presbyterialen, weil auf dem streng gehandhabten Prinzip der Sichtung beruhenden Institutionen [2]), ihrer praktischen Rechtsgesinnung und ihrer ebenso im Grundsatz festgehaltenen, als aus den Verhältnissen ungesucht sich ergebenden Scheidung von Welt und Staat, neben aller ihrer Anerkennung der Dignität selbst der verfolgerischen Staatsgewalt. Die reformirte Kirche Frankreichs, vornemlich in ihren ersten Jahrzehnten, ist ein leuchtendes Zeugniss der Macht des einfachen Evangeliums auch in seiner Wegführung zu einer gediegenen Kirchenbildung, zugleich aber der grossartigen Anlage des französischen Nationalcharakters auch in Sachen des gereinigten Christenthums, der staatsmännisch und kirchenpolitisch wie theologisch gleich ausgereiften Geistesmacht ihres Führers, des grossen Calvin; dagegen aber ist sie freilich auch das Erzeugniss eines seltenen Zusammentreffens göttlicher Fügungen, vermöge deren in Frankreich alle bei der Kirchenbildung anderswo positiv concurrirenden Potenzen und Einflüsse hinwegfielen, die Gemeinschaft der Bekenner rein auf ihre inwendigen, durch das Evangelium geweckten und genährten Lebenstriebe angewiesen war.

Sobald diese freilich mit dem Blut der Märtyrer erkaufte Gunst der Umstände nicht vergessen wird, wird man nicht versucht sein, ungerecht zu werden gegen die Versuche, welche man um dieselbe Zeit in der überwiegenden Mehrzahl der übrigen protestantischen Territorien sich anbahnen sieht, wo das ge-

[1]) *Beza, histoire ecclesiastique des eglises reformées au Royaume de France I., p. 49 ss.* Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung. Leiden. 1854. S. 66.

[2]) *Aymon, Tous les Synodes nationaux de l'eglise reformée de France. 2 Tom. à la Haye 1710. Discipline ecclesiastique des eglises reformées de France. 17. la Haye 1760.* vgl. Jacobson in Dove's Zeitschrift. Jahrg. 3. S. 321.

schichtliche Band zwischen Staat und Kirche bewahrt blieb. Das Wesen dieser Entwicklungen besteht in einer Transaction zwischen den neuen evangelischen Prinzipien der Reformation und den überlieferten politischen Gewalten in mannichfacher Form und Abstufung der kirchlichen und politischen Machtvertheilung. Wie in Frankreich und in den übrigen „Kirchen unter dem Kreuz" in dem Zurückgewiesensein der Bekenner auf ihre eigenen Mittel eine mächtige Anregung der sittlichen Spontaneität lag, welche ganz dazu angethan war, jene in der protestantischen Doctrin übrig gebliebenen Mängel thatsächlich auszugleichen, so erwiess sich hier und besonders in Deutschland jene ungelöste Aufgabe einer ächten Vermittlung zwischen den Forderungen der religiösen und denen der sittlichen Weltanschauung als eine für die kirchliche Verfassungsbildung verhängnissvolle Hemmung, die in ihren Wirkungen bis auf unsere Tage herabreicht. Nur dort kam es zu einer evangelischen Kirchenbildung, welche wirklich diesen Namen verdient, wenn auf der Grundlage einer wohlbemessenen und über die Grenzen wie über den Umfang ihrer Competenz sich klar gewordenen Gemeindespontaneität ein religiöser Gesellschaftskörper sich erhob, der durch seine eigenen Organe sich regierte. Hier fehlte es zwar nicht an sollicitirenden Elementen für eine ähnliche Spontaneität, aber ohne hinlängliche innere Kraft und Klarheit, ohne eine straffe Rechtsgesinnung, demnach ohne die Möglichkeit einer prinzipiellen Rechtsbildung in Sachen der Kirche. In erdrückender Weise wurden hier die Keime zu dergleichen niedergehalten durch das Uebergewicht der einseitig religiösen Bestimmtheit des protestantischen Innenlebens. Was an Versuchen zu einer Kirchenbildung an's Licht tritt, kommt nicht hinaus über das Experiment einer theokratischen Gestaltung des Staates.

Ueber den letztern Begriff und sein Verhältniss zum Wesen der Kirche bedarf es einer nähern Verständigung.

14. Der Staat als sittlich-rechtliche Lebensgemeinschaft hat zu allen Zeiten und unter allen Völkern über der irdischen Ordnung der Dinge eine höhere geglaubt und ein maasgebendes Walten göttlicher Mächte als die Voraussetzung seines eignen Daseins und Bestandes anerkannt. Schon das Heidenthum wusste, dass es leichter sei, eine Stadt in die Luft zu bauen, als einen Staat ohne Religion zu gründen. So mangelhaft der religiöse Vorstellungskreis auch der vorgeschrittensten heidnischen Völker, so unentwickelt gerade die sittliche Seite ihrer Religionen war,

so wurden doch die Götter als solche gedacht, welche Gerechtigkeit und Treue billigen und Missfallen haben an Unrecht und Verbrechen. Sie gelten als die Rächer der Blutschuld, des Meineids und ähnlicher Verbrechen, die Gesetze stehen unter ihrer Obhut, und durch ihr Gebot sind löbliche Sitten und Gebräuche geheiligt. Mit einem Wort: gerade für die bürgerlichen Tugenden, für die das Gemeinwesen tragenden moralischen Kräfte, wird die Quelle, wie der Antrieb und Schutz in der religiösen Idee gefunden. Eben wegen dieser sich selbst bezeugenden, wie durch die Geschichte bezeugten realen Verknüpfung der sittlichen mit den religiösen Principien hat es niemals ein bürgerliches Gemeinwesen gegeben, welches religiöser Voraussetzungen entbehrt, gegen die Pflege derselben sich schlechterdings gleichgültig verhalten hätte. Zu den geistigen Gemeingütern, denen nach vielen Kämpfen auch die Philosophie ihre Anerkennung nicht hat versagen können, gehört die Einsicht, dass die Religion, das Culturelement, welches sie vertritt, in allen Geschäften des Lebens die Grundlage der Gesundheit bildet, dass, wo Glaube und Treue, wo Gewissenhaftigkeit unter den Menschen fehlen, nichts gedeiht [1].

Unter Hinweisung auf diese thatsächlich allgemeine Anerkennung der über dem bürgerlichen Gemeinwesen in oberster Instanz waltenden Gottesmacht könnte man versucht sein, dem Begriff der Theokratie eine weite Ausdehnung zu geben. Allein wenn man gleichwohl Staatsgestaltungen von theokratischer Anlage von andern unterschieden hat, welche diesen Charakter nicht an sich tragen, so hat diese Unterscheidung guten Grund gehabt. Denn jener Charakter liegt nicht in der Beziehung des Staates auf die göttlichen Mächte an sich, sondern in der Art dieser Beziehung, ferner in der Gewohnheit und Berechtigung, den Begriff der Theokratie der vollkommensten Erscheinung theokratischer Staatsgestaltung in der Geschichte, der israelitischen Theokratie, nachzuconstruiren.

Die weltgeschichtliche Bestimmung, welche dem Volke Israel zugewiesen war, hatte nicht etwa bloss zufällig die Einrichtung einer theokratischen Staatsform zur Begleitung. Zum Träger des Glaubens an den Einen wahren Gott, den Allmächtigen und Heiligen, und zur Vorbereitung einer von diesem Gesichtspunkt ausgehenden, zur Umfassung der Menschheit bestimmten messi-

[1]) Ritter, die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äussern Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. Göttingen 1859. Bd. 2. S. 878.

anischen Heilsökonomie erwählt, war dem israelitischen Volke von Gott selbst eine im eminenten Sinn, ja so zu sagen ausschliessliche religiöse Mission zuertheilt worden. Unter den Verführungen zum Abfall von dieser Mission inmitten der götzendienerischen Welt, in welche es sich gestellt sah, war es eine Nothwendigkeit, das Bewusstsein des religiösen Berufes in seiner Mitte von allen Seiten wach zu erhalten und gegen jedwede Beeinträchtigung sicherzustellen. Eine Staatsverfassung nach Analogie der übrigen Völker, beruhend auf jener nur beiläufigen Verbindung der Religion mit dem Staat, würde für jene providentielle Zweckbestimmung unzureichend gewesen sein. Eine Gesetzgebung, sich entwickelnd auf den gleichen Grundlagen des natürlichen Lebens wie bei jenen, würde es den letztern allzu nahe gebracht und eine Wechselbeziehung mit ihnen angebahnt haben, durch welche es in den gewöhnlichen Völkerverkehr verflochten und verstrickt, in die auch so nur schwer vermiedene Gefahr gebracht worden wäre, seiner providentiellen Bestimmung uneingedenk, seiner Ehrenstellung als erwähltes Volk untreu zu werden. Sollte das erwählte Volk als ein Volk Gottes, als ein geheiligtes, priesterliches Volk den Zwecken der religiösen Weltpädagogie dienen und seinen Beruf realisiren, so musste es ein von der umgebenden heidnischen Welt unterschiedenes sein, durch seine gesellschaftlichen Einrichtungen auf jedem Schritt an seine Ausnahmstellung erinnert und in derselben zusammengehalten werden. Seitdem daher durch die mosaische Gesetzgebung die Stämme zu einer lebendigern geistigen und mit der Zeit auch zu einer mehr geschlossenen politischen Einheit zusammengefasst werden, geschieht diess unter energischer Voranstellung der theokratischen Idee. Gott und nur Er allein ist der König und Herrscher des Volkes, als Volk der Erwählung ist es nur Ihm unterthan; die Häupter und irdischen Könige, obwohl gesalbt durch die Diener Gottes, sind nur Dessen Stellvertreter und Beamte. Das Gesetz ist Gesetz Gottes selbst; seine bürgerlichen Bestandtheile sind mit den religiösen zu einer unzerreissbaren Einheit verschlungen und ohne Trennung und Sonderung in Summe der Satzungen, wie in Art der Beobachtung für Alle gleich verpflichtend, für die Häupter nicht minder als für die Geringsten im Volk. Jedwede Verletzung ist Auflehnung gegen die Ehre und Majestät des theokratischen Königs; Duldung derselben macht nicht den Uebertreter allein, auch nicht allein die von Gott bestellten Wächter des Gesetzes, sondern das Volk in seiner Gesammtheit haftbar vor Gott. Israel ist seiner Idee

nach eine eng und solidarisch verbundene Staats- und Religionsgemeinde, Niemanden verantwortlich als nur Ihm allein, aber zugleich hoch verantwortlich seinem Gott und König.

Weil der providentielle Beruf des israelitischen Volkes einzig war unter den Völkern, so hat auch die israelitische Theokratie kein wirkliches Seitenstück in der Geschichte. Sie allein trägt den Stempel einzigartigen göttlichen Wollens und Geschehenlassens, aber auch sie nur für ein bestimmtes Volk und ein bestimmtes Zeitalter der Menschheit. Christus erschien als „des Gesetzes Ende,“ als der, welcher den „Zaun, der dazwischen war“, abgebrochen hat, nämlich „das Gesetz, so in Geboten gestellet war,“ und mit ihm ist auch das Ende der Theokratie erschienen. Mit ihm hatte die göttliche Weltpädagogie das Ziel ihrer zeitlichen Verschlingung des Religiösen mit dem Nationalen erreicht, und es hat darum kein Volk mehr in dem Sinn, wie das israelitische, die Religion als nationale Mission empfangen. Mit Christus tritt die Religion als Glaube aus dem Stadium des Gesetzes in das der Freiheit. Christus stiftet neben dem Staat die Kirche, bestimmt die Welt zu überwinden durch den Glauben und mitten in dem Gesetzesdienst des Staates die Seelen zu führen zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Auch das Staatsleben soll die Kirche solchergestalt zwar geistig durchdringen und beherrschen, aber nicht ferner gesetzlich regieren. Ein freies Wechselverhältniss des kirchlich Humanen und des staatlich Nationalen ist die Bestimmung der christlichen Völker, nicht länger eine theokratische Vermengung von Staatlichem und Religiösem. Ebendesshalb besteht das, was in der christlichen Welt der Theokratie Verwandtes sich darbietet, lediglich in bald stärkern, bald schwächern Analogieen, in unwillkührlichen, aber auch in künstlichen Nachbildungen. Sie sind ebensoviele Zeugnisse des nachwirkenden Einflusses der theokratischen Gedankenwelt in der Geschichte; aber weil ihnen das Siegel des göttlichen Berufes mangelt und kein Volk der christlichen Weltperiode, wie einst Israel, ein ausschliesslich für die Religion erwähltes Volk ist, sondern alle Völker erwählt, wenn auch noch nicht alle berufen sind, so treten jene Nachbildungen bald mehr, bald weniger in Widerspruch mit Dem, der „des Gesetzes Ende“ wurde. Mag in gewissen Zeiten und Orten, unter gewissen Umständen eine gesetzliche Vormundschaft der Kirche über den Staat das natürliche Ergebniss einer Verkettung der Dinge gewesen sein, welche ein Uebergewicht geistiger Machtmittel in den Händen der Kirche vereinigte und diese Art von Vormundschaft vorübergehend der

christlichen Civilisation der Völker viele wichtige Dienste geleistet haben und noch leisten: immerhin wird es wahr bleiben, dass, auf das Princip angesehen, die spätern Nachbildungen der Theokratie als Missbildungen des gottgeordneten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zu betrachten und selbst im glücklichsten Falle bald als Verkürzungen des Staates, bald als Verderbungen der Kirche in mehr als in einem Stück in die Erscheinung getreten sind.

Es wird sich diese Behauptung, wie wir hoffen, durch das Nachfolgende erweisen lassen.

Fasst man die für den Wesenscharakter der spätern Nachbildungen der israelitischen Theokratie bezeichnende Art der Beziehung des Staates auf die Religion in's Auge, so wird von einer theokratischen Gestaltung im öffentlichen gesellschaftlichen Leben überall da geredet werden dürfen, wo der Staat im Bewusstsein eines göttlichen Auftrages hierzu die religiöse Zwecksetzung vollständig und unmittelbar zu der seinigen macht. Der Staat nimmt hier als solcher die Pflege des religiösen Elements in die Hand und zwar direkt durch Erziehung, Bestellung, Ueberwachung und Leitung der für das gottesdienstliche Leben wirksamen Organe. Die Staatsgewalt tritt damit nicht bloss in die Rechtssphäre, sondern auch in den vollen Pflichtenkreis des kirchlichen Organismus ein, und die Religion selbst gewinnt die volle Bedeutung eines Staatsgesetzes. Damit aber muss der religiösen Zwecksetzung im gewöhnlichen Lauf der Dinge in der Politik des Staates jede andere weltliche in demselben Grade weichen, als das vom Staat aufgenommene religiöse Element von intensiverer Lebendigkeit und Stärke ist. Denn der Natur der Sache nach ist diese Zwecksetzung der andern kraft der inwohnenden Dignität nothwendig untergeordnet. Unter gegebenen Umständen mag in dieser energischen Concentration auf das in ihm beschlossene religiöse Element für den Staat eine bedeutende Kraftsteigerung liegen, vorübergehend sogar ein wichtiges Vehikel für seine Politik. Aber die Hemmungen und Schmälerungen, die der Staat auf die Dauer in seiner eigentlichsten Sphäre durch eine derartige Begrenzung seiner vielseitigen Mission zu erleiden hat, liegen offen genug zu Tage. Dass einer solchen einseitigen Hingabe an ein bestimmtes religiöses Princip nicht nur eine Menge von Vortheilen, sondern zugleich eine grosse Summe von unläugbaren Pflichten des Staats zum Opfer gebracht werden müssen, ist in manchem geschichtlichen Beispiel evident genug an's Licht getreten.

Aber gleich verhängnissvoller Art sind die Folgen, welche sich aus einem solchen Verhältniss ergeben für die Kirche.

Der religiöse Genossenschaftstrieb wird sich überall, wo er wahrhaft lebendig, gesund und seiner selbst mächtig ist, nur genugthun in einer, wenn auch immerhin wohlbemessenen confessionellen Geschlossenheit. Sie ist die Bedingung seines unabhängigen Bestandes, seiner geordneten innern Existenz und Leitung, endlich, und zwar am meisten, eines gedeihlichen Wirkens nach Innen und Aussen, weil nur so einer energischen gesellschaftlichen Willensmanifestation. Nur der freie Zusammenschluss auf der Grundlage eines Bekenntnisses von hinreichender Bestimmtheit, um den gesellschaftlichen Wahrheitsbesitz zu sichern gegenüber jeglicher Beeinträchtigung, verleiht dem Kirchenthum jeder Art das unerlässliche Einheitsprädikat als reale Beschaffenheit. Mit einer solchen wohlbegründeten Schätzung des Eigenen kann füglich zusammenbestehen ein nicht geringer Grad von aufrichtiger Anerkennung aller individuellen Mannichfaltigkeit der religiösen Entwicklungen, welche das Christenthum überhaupt zulässt. Noch weniger ist mit dem Festhalten an dem eignen Wahrheitsbesitz, an der Confession als dem unterscheidenden Charakter des religiös-gesellschaftlichen Verbandes, die Achtung wohlerworbener Rechte anderer religiöser Verbände unvereinbar. Gerade in der selbstbewussten Schätzung des Eigenen wird die Achtung vor der Rechtssphäre des Fremden ihre sicherste Garantie finden. Dagegen erwiesene Abweichungen von dem grundbestimmenden Confessionscharakter, eine Berechtigung von dergleichen zur Geltung zu kommen, wird der gesunde religiöse Genossenschaftstrieb im eigenen Hause weder dulden, noch jemals dulden dürfen. Er hat die Pflicht, sich gegen dergleichen auf jede Gefahr hin exclusiv zu verhalten und den Grundlagen des gesellschaftlichen Bestandes nicht etwas ihnen Fremdes oder Entgegengesetztes substituiren zu lassen. Das Bedürfniss religiöser Individualisirung auf dem Boden des Bekenntnisses selbst, welche so eng zusammenhängt mit den Bedürfnissen der gläubigen Persönlichkeit, wird damit nicht verkümmert, oder der Geist gedämpft zu werden Gefahr laufen. Denn die innere Lebendigkeit des religiösen Gesellschaftskörpers ist stets bedingt durch das freie Walten charismatischer Mannichfaltigkeit. Aber die Geister zu prüfen und jene Mannichfaltigkeit auf ihr wirkliches Wesen anzusehen, wie dieselbe zu bewahren in der Einheit des Geistes, das wird eine unerlässliche Aufgabe für jeden christlichen Gesellschaftskörper sein und bleiben. Dieser Geist aber ist kein anderer

als derjenige, welcher seinen Reflex gewonnen, seinen Ausdruck sich gegeben hat in der Confession.

Vor Allem auf diesem Punkt kommt nun das Fehlerhafte der theokratischen Staatsgestaltung zum Vorschein.

Der Staat, welcher die religiöse Zwecksetzung ganz und voll als die seinige erkannt hat, fühlt sich damit der Wahrheit, welche auch für ihn nur Eine sein kann, in vollkommen gleicher Stärke verpflichtet, wie diess in der Natur der Kirche liegt. Es ist ihm daher unmöglich, dem religiösen Individualisirungsbedürfniss Raum zu geben, oder höchstens nur soweit es die Kirche selbst ihrer Natur nach vermag. In seiner Mitte kann daher nicht nur etwa bloss Eine Religion, sondern sogar nur Eine bestimmte Formation des von ihm adoptirten religiösen Princips, d. h. nur Eine Confession zu Recht bestehen. Die weitreichenden Nachtheile, welche ein solch' ausschliessendes Verhalten, so gewiss es der Kirche naturnothwendig ist, unter solchen Umständen für beide haben muss, sind leicht ersichtlich. Denn bei jedweder freiern Auffassung seines Verhältnisses zur Religion auf Seiten des Staates liegt gerade darin etwas ungemein Segensreiches, dass durch die öffentlichen Gewalten der unvermeidliche Trieb des religiösen Princips zur Individualirung, wenn auch nicht direkt begünstigt, doch geschützt und durch unparteiische Rechtsordnungen wenn auch nicht die geistige Reibung, doch der äussere Zusammenstoss einander entgegengesetzter religiöser Körperschaften und die Vergewaltigung der einen durch die andere verhütet wird. Denn ein religiöses Einheitsbedürfniss von der Stärke, wie auf dem Boden der Kirche, ist für den Staat an sich nicht vorhanden. Die breitere Basis, auf welcher derselbe in Beziehung auf sein religiöses Interesse steht, ist dazu angethan, einer Mehrheit körperschaftlicher Gestaltungen der Religion zu gut zu kommen. Die Individualisirung der einen gegenüber der andern mag in den Augen dieser selbst als ausreichender Grund der gesellschaftlichen Abschliessung gelten: für den Staat dagegen ist eine Nothwendigkeit nicht vorhanden zu Gunsten der einen oder der andern Partei zu nehmen. Allerdings wird für den Staat eine religiöse Sonderung unter seinen Angehörigen, zumal wenn sie den Charakter kleinlicher Zersplitterung annehmen sollte, aus vielen Gründen nichts weniger als ein völlig gleichgültiges Phänomen sein können. Aber ein Recht, dieselbe zu verhindern, wird aus dem Interesse allein, sie vermieden zu sehen, nicht folgen. Der Fall vollends, wo der Staat etwa veranlasst sein könnte, irgend einem Gliede der in seiner Mitte

vorhandenen religiösen Gegensätzlichkeit principiell entgegenzutreten, wird nicht eben leicht und jedenfalls nur dann eintreten, wenn dadurch die Summe religiöser Voraussetzungen, auf denen nicht etwa eine der religiösen Genossenschaften ihren, sondern er seinen eigenen Bestand ruhend weiss, angetastet werden sollte. Ganz anders, wo der Staat anstatt seiner eigenen, welche für die Kirche zu breit ist, die Basis des kirchlichen Bedürfnisses, welche für ihn zu schmal ist, gleichwohl zu der seinigen gemacht hat. Der religiöse Genossenschaftstrieb, welcher an sich betrachtet keine wichtigere Angelegenheit kennt als die Verwirklichung seiner Postulate, wird auch auf den Staat seine Impulse ausüben und denselben, wie bemerkt, von dem Gesammtumfang seiner Mission abführen. In vielen Fällen, vielleicht den meisten, wird der theokratisch gestaltete Staat im Widerstreben gegen die religiöse Individualisirung sogar noch weiter gehen als die Kirche selbst. Denn die religiösen Satzungen besitzen alsdann die volle Bedeutung von eigentlichen Staatsgesetzen. Eine Individualisirung des ihm schuldigen Gesetzesgehorsams aber kann der Staat nicht zulassen, und zwar unter diesen Umständen so wenig auf dem religiösen, als auf dem bürgerlichen Gebiet. Er wird also hier seine Forderungen ebenso unbedingt stellen, als dort, und hier so gut wie dort vorkommenden Falls mit seiner Strafgewalt einzuschreiten sich berufen erachten.

Indessen nicht bloss der Individualisirung der religiösen Gedanken- und Willensmanifestation wird da, wo der Obrigkeit die unmittelbare Vollbringung eines religiösen Staatszweckes als Pflicht überwiesen ist, und sie mit der Sorge und Verantwortlichkeit für die Forderungen desselben belastet wird, der Spielraum genommen, sondern es fällt damit für den Staat zugleich die tendenziöse Läugnung und offne Schmähung der Staatsreligion und ihrer einzelnen Dogmen und Lebensgrundsätze unter einen eigenthümlichen Gesichtspunkt, welcher ihm seinem Wesen nach fremd zu bleiben hätte. Soweit in beiderlei Akten eine aggressive Absicht gegen die dem Staat zu Grund liegenden religiös-sittlichen Voraussetzungen oder gegen die in letztern wurzelnden bürgerlichen Institutionen zu Tage tritt, hat die neuere Gesetzgebung ein Einschreiten des Staates gegen dergleichen Antastungen zugleich in *eigenem* Interesse überall für gerechtfertigt gehalten. Soweit dagegen jene Grundlagen nicht unmittelbar berührt werden, sind Angriffe jener Art nur als Verletzung von Religionsgesellschaften, welche der Staat als Körperschaften anerkannt und denen er, als solchen, Rechtsschutz

versprochen hat, Gegenstand seiner Ahndung geworden. In der Theokratie dagegen ist für eine Auffassungsweise, welche dem Staat in religiösen Dingen seine eigenthümlichen Gesichtspunkte zugesteht, überhaupt kein Raum, sondern Vergehen wie die obigen sind Verletzungen der Ehre des göttlichen Souverains und werden als solche verfolgt und geahndet. Ueberhaupt aber fallen alle Uebertretungen des religiösen und des sittlichen Gesetzes unter einen wenigstens ähnlichen Gesichtspunkt und werden demnach als Sünden bestraft. Für alle jene Fälle, für welche die Kirche lediglich das Mittel disciplinarischen Einschreitens besitzt, hält der theokratische Staat das Forum der Polizeigewalt und Criminaljustiz in Bereitschaft. Gerade die Bestrafung des Vergehens wie des Verbrechens in seiner Eigenschaft als Sünde gehört zu den hervorstechenden Zügen theokratischer Staatsordnung.

Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, dass der Grundsatz religiöser Gewissensfreiheit, resp. Bekenntnissfreiheit, im theokratischen Staat keine Anerkennung zu erwarten hat. Denn die Forderung, dass der Einzelne dem bürgerlichen Gesetz sich zu beugen hat, wird bei der theokratischen Vermengung des Religiösen mit dem Bürgerlichen auch auf das religiöse Gesetz übergetragen. Das göttliche Recht der Obrigkeit, ein Grundsatz, von welchem kein geordnetes bürgerliches Gemeinwesen lassen kann, empfängt hier eine unstatthafte Ausdehnung. An sich betrachtet ist in dem fraglichen Recht der Obrigkeit ein Doppeltes enthalten: negativ die Zurückweisung des Grundsatzes, von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit der Befehle der Obrigkeit aus für handelnde Anerkennung oder Zurückweisung ihres Rechtes, für Gehorsam oder Ungehorsam entscheiden zu wollen; positiv die Befugniss, Gehorsam zu fordern, ja nöthigenfalls zu erzwingen, und die Lösung seiner theoretischen Bedenken dem Subjekt anheimzugeben. So unbestreitbar unter jeder Verfassungsform der Staatsgewalt dieses Recht vindicirt werden muss, so ist ebenso einleuchtend, dass die Uebung desselben nicht der Weg sein kann, religiöse Wahrheiten zur Geltung zu bringen. Denn auf dem religiösen Gebiet hat die Lösung der theoretischen wie jeder andern Art von Bedenken stets vorauszugehen, es ist Alles auch sachlich dem Subjekt anheimgegeben, mit einem Worte: die Forderung des blossen, nöthigenfalls auch unfreiwilligen, Gehorsams findet hier keine Stätte, und durch das entgegengesetzte Verhalten erleidet kein Interesse eine so schwere Schädigung als das Interesse der Kirche. Denn die freie Aneignung der Wahrheit, die unerzwungene Hingabe an die göttliche

Heilswirksamkeit gehört jedenfalls mit zu den wesentlichen Merkmalen der Kirche als der Gesammtheit der zu einer Gemeinschaft der Heiligen Verbundenen. Daraus erhellt aber, wie in der Theokratie nur sehr bedingter Weise von solcher Heiligkeit die Rede sein kann. So ehrwürdig die Theokratie in ihrem strengen Festhalten an gewissen religiösen Wahrheiten, in der Pflege des Glaubens, in der Beschützung ihrer Heiligthümer gegen Profanation, in ihrer Beflissenheit für ernste und strenge sittliche Lebensordnungen sich darstellen mag, so mangelt ihr doch das, was zu den charakteristischen Kennzeichen der christlich-kirchlichen Heiligkeit gehört, nämlich der freie Zusammenschluss der Gemüther in allen den Dingen, welche ihrer Natur nach über die Sphäre des blossen Gesetzes hinausliegen. Indem die Idee des Gesetzes in seiner bürgerlichen Bedeutung unterschiedslos über ihr zuständiges Gebiet ausgedehnt wird, tritt für die religiöse Substanz der Theokratie im Princip das Element der Innerlichkeit und Freiheit ganz zur Seite, durch welche alle Art von heiligem Wesen für die Kirche bedingt ist. Die Religion als blosses Gesetz übt auf die sittliche Lebensfunktion einen Druck, in Folge dessen das von derselben untrennbare Element der Freiheit nicht zu seinem Recht, ja sehr oft gar nicht zum Bewusstsein kommt

Es ist endlich noch auf eine der bedenklichsten Seiten theokratischer Staatsgestaltung aufmerksam zu machen.

Die Kirche hat nicht nur das Bedürfniss, durch die Mittel einer geordneten Disciplin ihre innere Reinheit, wie ihren gesetzlichen Regimentsbestand zu bewahren und gegen Aussen ihre christliche Ehre sicher zu stellen, sondern sie hat auch einen natürlichen Drang zur Ausbreitung, zur Verwirklichung ihrer Katholicität. Es ist nothwendig, sich über diesen Begriff hinreichend zu verständigen und den Unterschied zwischen Staat und Kirche gerade in diesem Punkt deutlich zur Erscheinung zu bringen.

Der Staat ist in Absicht auf sein Wesen und die Bedingungen seiner Existenz immer an einen Ausschnitt aus der Gesammtmenschheit, an ein bestimmtes Volksthum gewiesen. Sobald sein Theilganzes mit seinen Einrichtungen nicht ein willkührlich gemachtes, sondern ein organisch gewordenes ist, verkörpert sich in ihm stets der Geist einer bestimmten Nationalität. Alle Staatenbildung ist laut dem Zeugniss der Geschichte um so unvollkommner, je mehr sie sich von dieser bestimmt begrenzten Naturbasis losreisst und mehr oder minder universell sein will. Die Stärke des Staates beruht auf die Dauer nie auf einem unablässigen Fortschreiten in der Ausdehnung seiner Gebiete, sondern

in einer naturgemässen Begrenzung derselben und höchstens in der Assimilation alles dessen, was der volksthümlichen Naturbasis verwandt ist. Von ganz entgegengesetzter Art ist das Wesen der Kirche. Gleichwie ihr Gott Schöpfer und Vater aller Menschen und der von ihm gesendete Erlöser ein Erlöser für die gesammte Menschheit ist, so hat auch die Kirche eine Sendung an den gesammten Menschheitskörper; sie hat das Werk des heiligen Geistes zu treiben an Allen ohne Unterschied der Nationalität. Ihre Naturbasis ist nur die Einheit der menschlichen Gattung. Mag sie in ihrer äussern Organisation sich vielfältig an die Volkseigenthümlichkeit anschliessen: nie lässt sie sich an dieselbe schlechterdings fesseln, sondern alle daraus entspringende Mannichfaltigkeit unterwirft sie der höhern Einheit ihres Princips. Wie selten es darum auch vorkommen mag, dass ein Staat alle ihm verwandten nationalen Elemente in sich aufgenommen hat, so wenig liegt in dieser quantitativen Unvollständigkeit seiner Naturbasis eine Verleugnung seiner Natur oder eine Unvollkommenheit seiner jeweiligen Existenz. Denn der Staat ist zunächst und vor Allem Rechtsgemeinschaft, und wie er seinen eigenen Rechtsumfang wahrt und gegen Beeinträchtigungen schützt, so respektirt er auch die neben ihm existirenden Rechtsgemeinschaften, selbst wenn er durch ihre Aufstellung auf der gleichen Naturbasis verhindert wird, über den gesammten Bereich der letztern sich selber auszubreiten. Er erkennt nicht bloss im Verhältniss zu fremden, sondern auch zu der eigenen Nationalität „internationale" Beziehungen, Pflichtleistungen und Rechtsforderungen, und die Aufhebung des internationalen Verkehrs zwischen mehreren Staaten, der Krieg, ist nirgends der normale, naturgemässe, sondern im Gegentheil der abnorme, naturwidrige Zustand. Die Kirche dagegen genügt sich weder mit der Verwirklichung des blossen Rechtsbegriffes in ihrem Innern, noch erkennt sie an der äussern Rechtsnorm eine berechtigte Schranke für ihren universalistischen Expansivtrieb, d. h. für den Trieb, in immer weitern Kreisen auf ihrer rein menschheitlichen Naturbasis die Einzelnen in den Bereich ihrer Glaubens- und Lebensgemeinschaft hineinzuziehen. Die Kirche ist — wenn auch nur anticipando — stets katholisch, d. h. menschhheitlich universell. Ihre eigene Bestimmung zur Katholicität ist für sie ein Glaubensartikel, von welchem sie so wenig lassen kann als von ihrem Glauben an einen Vater, einen Sohn und einen heiligen Geist. Ein gänzliches Pausiren des Triebes nach Ausbreitung wird stets auf eine habituell gewordene Mattigkeit in ihrer inner-

sten Lebensmitte zurückweisen, und diese Mattigkeit wird gleichzeitig in andern verhängnissvollen Symptomen zu Tage treten. Der stets rege Expansivtrieb, welcher im Staate das Krankhafte ist, derselbe ist für die Kirche eines der sichersten Zeichen gesunden und kraftvollen innern Lebens, und wo die Kirche auch nur halbwegs eines gesunden Daseins sich erfreut, wird dasselbe auch in der Lebendigkeit ihres Expansivtriebes und in der Energie ihrer Expansivkraft zum Vorschein kommen. Während jener Trieb im Staat in der Regel kraftverzehrend wirkt, so wirkt derselbe in der Kirche umgekehrt kraftsteigernd. Der ruhende, in sich beschlossene, gesättigte Zustand, welcher die Bedingung für ein gedeihliches inneres Staatsleben bildet, ist für die Kirche der Anfang innerer Ermattung und eines sicheren Verfalles. Denn es ist darin ein Verzicht enthalten für eine ihrer vornehmsten Lebensäusserungen, nemlich im Dienst des heiligen Geistes zu arbeiten an ihrer Katholicität.

Man wird sich das nicht verbergen dürfen: jener Trieb zur Expansion des eigenen Glaubensbesitzes ist von ungeheurer Macht in jedem tiefer religiös bewegten Gemüthe. Um so sorgfältiger ist darüber zu wachen, dass er nicht die alleinige und absolut gebietende Macht über das Gemüth werde, welche keine Schranke mehr kennt, nicht die Schranke, welche in der freien Natur des Glaubens liegt, nicht die Schranke, welche durch das heilige, d. h. sittliche Wesen des Geistes gezogen ist, in dessen Dienst die Kirche zu arbeiten hat, mit einem Wort, dass eine einseitig religiöse Ansicht der Dinge nicht thatsächlich ein erdrückendes Uebergewicht gewinne über die an sich davon untrennbare sittliche.

Von diesem Gesichtspunkt aus erhellt die ungemein hohe Bedeutung einer sorgfältigen Auseinanderhaltung der Gebiete von Staat und Kirche. Es ist Alles daran gelegen, dass der Staat mit seiner Zweckbestimmung sich nicht identificire mit dem Zweck der Kirche. Es ist nicht minder daran gelegen, dass die Kirche in schwerer Täuschung über ihr Wesen zur Ausrichtung ihrer Katholicitätsmission nicht die Machtmittel des Staates in Bewegung setze, sondern sich beschränke, jene Mission auszurichten allein in der Kraft des heiligen Geistes. Denn die Kirche darf verlangen, dass diesem ihrem natürlichen Drang zur Ausbreitung Raum gelassen werde, so lange sie damit nicht natürliche oder wohlerworbene Rechte verletzt und so lange sie mit den ihr allein zustehenden Mitteln des Geistes auf die Geister wirkt. Sie hegt aber nicht nur Wünsche für die Ausbreitung der Wahrheit in immer weiteren Kreisen, sondern sie hat auch zugleich ein

lebhaftes Interesse, dass der freie Lauf derselben nirgends gehemmt oder unterdrückt werde, und wo sich Bekenner derselben bereits gesammelt haben, dieselben nicht Anfechtung, Zwang und Verfolgung erleiden. Hier liegt nun dem theokratischen Gemeinwesen keine Versuchung so nahe, als dass die bürgerliche Gewalt dem Wunsch und Bedürfniss der Katholicität ihre Macht leiht und sich mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln wie nach Innen, so auch nach Aussen zum Arm, zur Vollstreckerin der kirchlich-religiösen Interessen macht. Auch auf diesem Wege wird in der theokratischen Staatsgestaltung der Unterschied zwischen Staat und Kirche verwischt. Der kirchlich universale Gesichtspunkt verdrängt den nationalen und internationalen. Dadurch aber wird der Staat leicht in eine Richtung gerathen, welche ihn über sich selbst, über die strenge Bemessenheit seiner immer an ein bestimmtes Volksthum gewiesenen Aufgabe hinausführt und in verhängnissvolle Conflikte verwickelt. Das ist also die nicht genug zu schätzende Bedeutung des in seinem Unterschied von der Kirche rein conservirten bürgerlichen Staates für das Reich Gottes, sowie eines klaren und lebendigen Bewusstseins seiner Pflicht vor Allem das Recht zu wahren und keinerlei Eingriffe in das Allen gleiche Recht, sowie unbefugte Verwendungen der in seinem Bereich liegenden Machtmittel zu dulden, dass der Mensch jeder solchen Neigung gegenüber die sittliche Ansicht der Dinge mit Nachdruck geltend macht, dass er gegen die Versuchungen, welche in dem an sich so löblichen Eifer für das Haus Gottes und die Ehre Gottes, in dem Gewissensdrang und in andern ihre Träger so oft irreführenden Einkleidungen einer einseitig religiösen Ansicht zu liegen pflegen, einen wirksamen Damm bildet.

Mag so die Kirche von Seiten irgend eines einzelnen der ihr Wesen bedingenden Prädikate betrachtet werden, sei es ihrer Einheit, sei es ihrer Heiligkeit und Allgemeinheit, so zeigt sich jedes dieser Prädikate durch die theokratische Vermengung von Staat und Kirche in seinem innersten Kern alterirt. Und zwar gilt diess von jeder der möglichen Formen beider. Dabei werden jedoch Theokratie und Hierarchie, ungeachtet einer gewissen Verwandtschaft, stets von einander unterschieden werden müssen. Denn der letztern oder der formellen Priesterherrschaft fehlt nichts Geringeres als gerade das wesentliche Merkmal des Staates: eine selbstständige bürgerliche Gewalt, eine weltliche Spitze. Hier findet somit nicht mehr eine Vermengung der bürgerlichen und der kirchlichen Attribute statt, sondern die religiöse Zwecksetzung ist hier die alleinige oder

wenigstens in letzter Instanz schlechterdings maassgebende. Ihre Vollbringung ruht nicht in den Händen eines der andern Lebensordnung angehörigen Organs, sondern in denen der Träger der irgendwie beschaffenen religiös-gesellschaftlichen Gliederung selber und gipfelt in einer geistlichen Spitze. Das staatliche Element ist von dem geistlichen dergestalt absorbirt, dass sich alle Lebensfunktionen des bürgerlichen Gemeinwesens innerhalb einer ausschliesslich religiösen Lebenswürdigung nur als beiläufige zu behaupten vermögen, nur in verkümmerter und verschwindender Weise zum Vorschein kommen. Die Theokratie dagegen hat stets ein bürgerliches Gemeinwesen und ohne Abbruch die ganze Summe der daraus folgenden einzelnen Zwecksetzungen auch des bürgerlichen Lebens zu ihrer Voraussetzung, und eine Identification von Hierarchie und Theokratie ist desshalb unstatthaft.

16. Werfen wir endlich auf diese Seite der Sache noch einen Blick, so übt die Verschiedenheit der bürgerlichen Verfassungsgestaltungen in Absicht auf das Wesen der Theokratie wenigstens keinen entscheidenden Einfluss. Geschichtlich betrachtet haben Monarchieen wie Republiken sich mit dem theokratischen Geist erfüllt, und auch die Geschichte Israels ist ein Beispiel des unter allem Wandel der Verfassungsformen des auserwählten Volkes mit sich in Einklang bleibenden theokratischen Geistes. Indessen eine höchst merkwürdige Wirkung der theokratischen Voranstellung der religiösen Ideen im bürgerlichen Leben lässt sich doch schlechterdings nicht verkennen, nemlich dass sie nach dem Zeugniss der Geschichte nicht nur gerne in Republiken sich angesiedelt, sondern auch in der Monarchie freistaatische Formen begünstigt hat. Die Ursache liegt darin, dass unter dem theokratischen Gesichtspunkt eine ähnliche Scheidung zwischen dem Fürsten und seinen Unterthanen thatsächlich nicht aufkommen kann, wenigstens nicht unter allen Umständen sich zu behaupten vermag, wie sie — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — in der Civilmonarchie gewöhnlich ist. Der Begriff des Fürstenthums von Gottes Gnaden, des Gesalbten Gottes, welchem seine Unterthanen ebendesshalb Ehrfurcht und Gehorsam schuldig sind, ist zwar in der theokratischen Monarchie nicht minder einheimisch als in der Civilmonarchie. Aber in der letztern dient er überwiegend zur Bezeichnung gewisser geheiligter Berechtigungen formeller Art, während der Gedanke der aus der geheiligten Stellung her folgenden sachlichen Verpflichtungen oft nur in verschwindender Weise nebenherläuft. Ja das fromme

Bewusstsein in der Civilmonarchie erblickt unter Umständen wohl gerade in der Tyrannei, welche von dem gesalbten Haupte geübt wird, in dessen thatsächlichem Sichlossagen von der Bindung an Den, von welchem ihm die Gewalt verliehen ist, eine Art von Siegel seines göttlichen Berufes, indem die „Welt“ einen guten Fürsten nicht verdient, die Christenheit dagegen unter seinem Scepter um so reichere Gelegenheit findet zu Busse und Demüthigung, zu Verzicht und Geduldübung. Ganz anders ist der Gedankenlauf da, wo die theokratische Idee in grösserer oder geringerer Lebendigkeit zu Grund liegt. Das gesalbte Haupt ist hier in vollem Sinn der Stellvertreter und Beauftragte Gottes, der Vollstrecker Seines Gesetzes und Seiner heiligen Ordnungen, ebendarum aber in vollkommen gleicher Weise auch persönlich an beide gebunden, wie der geringste Unterthan. Die Ableitung der obrigkeitlichen Gewalt von Gottes Gnaden stellt hier neben die formelle Berechtigung das Vollmaass der daraus entspringenden materiellen Verpflichtungen. [1]) Denn der höchste Zweck des ganzen Staates ist hier kein anderer als der, das Gesetz Gottes und Seine Ordnungen zur Geltung zu bringen, eine Abweichung von ihnen nicht zu dulden, wo sie immer auch sich finde. In der theokratischen Energie der religiösen Auffassung des Staates liegt daher entschieden etwas die Unterschiede der bürgerlichen Lebensstellungen Nivellirendes. Mit allseitiger Consequenz wird von ihr ein Gesichtspunkt von solcher Höhe festgehalten, dass von ihm aus betrachtet die irdischen Unterschiede zusehends verschwinden, die Stellung des Fürsten der des Unterthanen ungleich näher gerückt wird. Indem alle in conspectu Dei betrachtet werden, stehen Alle damit ohne Ausnahme auf einer und derselben Linie. Es wird desshalb durch das Gewicht der theokratischen Idee unvermeidlich ein gewisser Druck geübt auf die monarchische Idee; es wird ferner unwillkührlich ein Streben nach politischen Lebensformen hervorgerufen, welche jene ideale Gleichstellung mindestens nicht auf jedem Punkt des realen Lebens hintanstellen und geeignet sind, das gemeine Wesen

[1]) Beispielsweise beginnt das an die Unterthanen in Stadt und Land erlassene Berner Reformationsmandat von 1528 mit folgenden Worten der republikanischen Magistratur: „Als dann Uns von wegen der Obrigkeit gebührt, auch die Unseren und von Gott Befohlenen nicht allein in weltlichen Sachen zu aller Billigkeit zu weisen, sondern auch zu rechtschaffenem christlichem Glauben, als weil Gott Gnade gibt, Einleitung zu geben und ein ehrbar Vorbild euch vorzutragen so erkennen Wir, dass u. s. w.“ Weiteres aus diesem auch sonst merkwürdigen Aktenstück unten.

vor einem zu grellen und dauernden Widerspruch zwischen den formellen Berechtigungen der gottgeordneten Obrigkeit und deren heiligen Verpflichtungen zu sichern. Fürst und Unterthanen bilden unter Festhaltung ihres gemeinsamen Verhältnisses zu Gott eine Solidarität. Jedes Glied derselben hat für das andere einzustehen, demselben als Correktiv zu dienen. Die Vernachlässigung dieser Pflicht von Seiten des Fürsten macht diesen verantwortlich vor seinem himmlischen Auftraggeber; die Lauigkeit des Volks gegenüber der Gesetzesverachtung des Fürsten ruft den Zorn Gottes herab über die ganze Gemeinde. In nichts Anderem als in dieser Gewöhnung, das Staatsganze stets zugleich in seinen letzten und höchsten Beziehungen zu betrachten, liegt der tiefere Grund, wesshalb die Theokratie gerne an freistaatische Formen sich angeschlossen hat und häufig dergleichen hat schaffen helfen.

17. Es ist von grosser Wichtigkeit, sich zu vergegenwärtigen, inwiefern die ältesten kirchlichen Organisationsversuche des Protestantismus ihrem Wesen nach auf eine solche theokratische Staatsgestaltung hinauskommen.

Man geht nicht irre mit der Behauptung: Die altkatholische Kirche war dadurch im Lauf der Jahrhunderte zu einem Babel ausgeartet, dass sie unter der Herrschaft Roms alle Attribute des Staates an sich gerissen hatte und aus dem Kirchencharakter völlig in den Staatscharakter übergegangen war. Der Protestantismus dagegen hat mit grosser Gewissenhaftigkeit dem Staat zurückgegeben, was des Staates war. Aber von jenem Uebergewicht der religiösen über die sittliche Ansicht beherrscht, hat er, anstatt die Attribute des Staates in die Kirche hineinzuziehen, umgekehrt die Attribute dieser in den Staat hinüber verlegt und so eine theokratische Staatsgestaltung angebahnt.

Indessen ungeachtet der Gleichförmigkeit im Princip bietet diese Art von theokratischer Staatsgestaltung doch eine Mannichfaltigkeit von Variationen. Mit dem stärkeren Trieb zu einer eigentlichen n e u e n K i r c h e n b i l d u n g ist die Spannung des theokratischen Gedankens im Zwingli'schen Reformationsgebiet, vor allem in Zürich selber, weit straffer als auf dem Luther'schen, wo aus anderwärts zu entwickelnden Ursachen mit einer eigentlichen K i r c h e n bildung niemals ein voller Ernst gemacht wurde, und das Interesse für ein Provisorium bis zur endlichen Ausgleichung des deutschen Religionsstreits durch Kaiser und Reich, allgemeines oder National-Concil, einem Surrogat für die eigentliche Kirchenbildung, wie es der theokratische Staat ist,

wesentlich Vorschub leisten musste. Auch war auf Luther'schem Gebiet das theokratische Muster mehr aus zweiter Hand geschöpft und in einer gewissen geschichtlich dargebotenen Verarbeitung übergetragen, während die Zwingli'sche Theokratie sich direkter an das alttestamentliche Vorbild anschliesst.

Natürlich ist vor Allem für das Interesse eine Erklärung zu geben, die Art der Impulse zu bezeichnen, durch welche die Staatsgewalten in Deutschland und in der Schweiz sich bestimmt gefühlt haben, in die neue Form politisch-kirchlichen Daseins einzugehen, und ist dabei an einen oft nicht genugsam gewürdigten Punkt zu erinnern.

18. Um von der Entstehung der kirchengesellschaftlichen Einrichtungen des Protestantismus ein richtiges Bild zu gewinnen, wird man besonders die Lücke nicht ausser Acht lassen dürfen, welche durch das Stillstehen und schliesslich gänzliche Aufhören der Diöcesangewalt in allen von der Reformation tiefer berührten Territorien entstanden war. Diese Lücke war enorm und nach allen Seiten hin fühlbar. Denn die hierarchische Organisation der lateinischen Kirche war ein Gewächs, aus der Wurzel des Sacramentsbegriffs entsprungen, welches während eines Zeitraums von mehr als tausend Jahren nicht nur hoch und gebietend unter den politischen Gestaltungen jedes Jahrhunderts hervorgeragt, sondern auch unter dem Boden des socialen Lebens nach allen Seiten hin mit unzähligen starken Wurzelschösslingen sich ausgebreitet hatte. Auf der Erfüllung der Gemüther mit dem Inhalt des katholischen Dogma's ruhte der Bestand der Kirche; aber auf der Verflechtung jener institutionellen Wurzelschösslinge mit dem gesammten Dasein der Völker und Staaten ruhte zugleich in ausgedehntem Umfang der Bestand der öffentlichen Dinge überhaupt; selbst die örtlichen Staatsgestaltungen waren bis auf einen gewissen Grad dadurch bedingt. Nachdem nun mit dem Glauben an das Dogma und die Autorität der römischen Kirche auch die Geltung und Wirksamkeit ihrer gesellschaftlichen Institutionen dahingefallen war, so war selbstverständlich ebendamit ein dringendes Bedürfniss nach einem Ersatz für die tragende Kraft vorhanden, welche das öffentliche Leben in dem wirkungslos gewordenen Organismus der Hierarchie bisher besessen hatte. Wie schwer es sei, diesen Ersatz zu leisten lediglich aus den Mitteln des neuen Glaubenssystems, welches an die Stelle des alten getreten war, davon konnte man bald die Erfahrung machen. Denn

zwar währte es nicht viele Jahre, bis dem überlieferten Dogma eine Neuschöpfung auf dem Gebiet der Lehre gegenüber stand, welche an Bestimmtheit und innerer Harmonie die Vergleichung mit jenem nicht zu scheuen hatte. Für das unmittelbar religiöse Bedürfniss, welches durch die Erneuerung uralter Wahrheiten den Bruch mit der römischen Kirche hervorgerufen hatte, war also eine ausreichende Befriedigung bald geschaffen. Aber mochte auch die Lehrbildung bereits zu einer Summe von fertigen Resultaten sich zusammengeschlossen haben, so liessen um dieselbe Zeit selbst nur Anfänge einer gesellschaftlichen Organisation des Protestantismus auf der Basis der neuen Lehraufstellungen fast noch nirgends sich erblicken. Diese Erscheinung erklärt sich nicht daraus, dass es dem ersten reformatorischen Anlauf etwa an Erkenntniss theoretischer Wahrheiten in Beziehung auf jene Organisation gemangelt hätte. Ein solcher Mangel war thatsächlich nicht vorhanden. Ursache war vielmehr allein, dass die theologische Virtuosität auf diesem Gebiet weder für sich allein ausreichend, noch entscheidend war. Auf dem Gebiet der Lehre war der ausgesprochene Gedanke schon für sich zugleich die That, auf dem Gebiet der Verfassung dagegen war vom Gedanken bis zu thatsächlichen Gestaltungen der Natur der Sache nach ein viel umständlicherer und je nach Maasgabe der Umstände weiter Weg. Denn dort handelte es sich um rein ideale und darum wesentlich gleichartige Interessen des inwendigen Menschen, hier um Interessen von sehr realistischer und unterschiedlicher, weil mächtig in die Mannichfaltigkeit zugleich des äussern Lebens eingreifender Natur. Die Auseinandersetzung zwischen beiden Kreisen des Interesses war daher mit Geltendmachung der wenn auch evidentesten Postulate der Theorie allein nicht schon geschehen. Im Gegentheil mit ihrem ganzen Gewicht mussten hier die Verhältnisse d. h. der gesammte Inbegriff des thatsächlichen Soseins und geschichtlichen Sogewordenseins in die Wagschale fallen. Es galt hier, Hemmungen der mannichfaltigsten Art zu überwinden, über Schwierigkeiten von sehr zäher Natur langsam Herr zu werden. Es musste bei der gesellschaftlichen Organisation eine Reihe von Factoren mit in Rechnung gebracht werden, welche bei der Lehrschöpfung nicht in Betracht zu kommen brauchten. Daher hier jener rasche und sichere Fortgang, dort eine zögernde und nichts weniger als widerspruchsfreie Anbahnung neuer Gestaltungen. Nur um so ernstlicher aber musste unter diesen Umständen im Lauf der Jahre endlich überall das Bedürfniss einer Abhülfe für das gesellschaftliche Bedürfniss zu Tage treten, und, so lange prin-

cipielle Neugestaltungen nicht erhältlich waren oder zu sein schienen, zur Auffindung von erträglichen Surrogaten hindrängen. Das nächstliegende Surrogat aber bot sich gewissermaassen von selbst dar in der Staatsgewalt. Bei der Katastrophe des kirchlichen Staates hatte der weltliche Staat in seiner Geltung und in der Sphäre seiner bisherigen Zuständigkeit einen Abbruch nirgends erlitten. Darin lag von selbst, dass an diesem mitten unter der Gährung der öffentlichen Meinung unversehrt gebliebenen Factor der bisherigen zwiefachen Rechtsordnung das unbefriedigte gesellschaftliche Bedürfniss einen Halt suchte, und zugleich in der Staatsgewalt die einheitliche und allgemein anerkannte Macht zu gewinnen bemüht war, deren es bedurfte, um zwischen den gegebenen Verhältnissen einerseits und dem durch diese gehemmten socialen Bildungstrieb des Protestantismus sammt allen seinen noch unabgeklärten Strebungen andrerseits zu vermitteln. Daher, wenigstens grösstentheils, jene gesteigerten Vorstellungen von der Dignität der Staatsgewalt, welche im Schooss des Protestantismus frühzeitig hervortreten und mit demselben allgemein werden. So gross der Antheil war, welchen an der reformatorischen Verkündigung des göttlichen Rechts der weltlichen Obrigkeit ein gegen die bekannten Ansprüche der Hierarchie gerichteter Oppositionsgedanke haben mochte, so gewiss verdankt der dem Protestantismus eigenthümliche gehobene Begriff vom Staat einem grossen Theil nach seine Befestigung dem obigen Bedürfniss. Allein neben der äussern Aufforderung fehlte es zugleich dem Staat nicht an innern Antrieben, um in der neuerschlossenen Sphäre seiner Geltung sich zu realisiren. Es war vielmehr in der Natur der Sache gegründet, dass je mehr durch die bisherige Concurrenz der Kirchenmacht die Staatsgewalt beengt, der Staatsorganismus lückenhaft geblieben war, um so unmittelbarer und rascher dieselbe nach Beseitigung dieser Hemmungen nicht nur in den Gesammtumfang ihrer Zuständigkeiten einzutreten, sondern auch diese zu erweitern strebte. Bei dieser Erweiterung aber galt es der Staatsgewalt nicht etwa bloss um Eroberungen und Beute auf einem herrenlos gewordenen Terrain, um die Besitznahme von erledigten Berechtigungen der bisherigen Diöcesangewalt, um Sicherung des gewonnenen Zuwachses an Macht gegen jeglichen concurrirenden Einfluss, sondern wenigstens ebenso sehr um die gewissenhafte Wahrnehmung einer grossen Summe von ihrer bisherigen Hüter und Pfleger beraubten Interessen vom höchsten Belang, mit einem Wort: um die unter den gegebenen Umständen thunlichste Ausfüllung jener grossen, im gesellschaftlichen Leben gebliebenen

Lücke. Aus solch' aufrichtigem Wohlmeinen, verbunden mit der Einsicht in die Unmöglichkeit, diese Lücke ohne schwere Nachtheile für das öffentliche Wohl länger offen zu lassen, erklärt sich die Initiative, welche man die protestantischen Obrigkeiten in Sachen einer geregelten Organisation der neuen Glaubensgemeinschaft in dem einen Territorium frühzeitiger, in dem andern erst nach einigem Zögern, aber schliesslich allenthalben ergreifen sieht. Selbst da, wo eher Neigung zur Zurückhaltung vorhanden war, vermochte die Staatsgewalt aus vielen Gründen nicht auf die Dauer bei dem Gang der Dinge bloss passive Zuschauerin zu bleiben. Wohl war das Ansehen der römischen Curie tief erschüttert, aber damit war dieselbe keineswegs etwa gänzlich exauktorirt. Sie behauptete fortwährend ihre Stellung im öffentlichen Recht Europa's, es mangelte ihr nicht an mächtigen Rückhalten, und ebendarum durfte sie selbst im Umkreis der von ihr abgefallenen Territorien nicht lediglich ignorirt werden. Die Politik der Staaten blieb wohl oder übel derselben Rücksichten schuldig. Was die beiden Ursprungsstätten des Protestantismus betrifft, so wurde in Deutschland das Verhältniss der einzelnen Stände zum Reich, in der Schweiz dasjenige der Kantone zu dem eidgenössischen Bunde von ihrer jeweiligen Stellung in der Religionsangelegenheit auf's Stärkste berührt. Im Innern der Territorien aber, welch' grosse Summe öffentlicher wie privater Rechtsverhältnisse war durch die thatsächliche Auflösung des hergebrachten kirchlichen Organismus in Frage gestellt, so dass eine neue Regelung keinen Aufschub duldete! Am wenigsten vollends konnte man sich auf dem Standpunkt der Staatsgewalt die schweren Nachtheile verbergen, mit denen durch die Fortdauer und eventuelle Befestigung des Zwiespalts über die Religion der innere Friede, die Einheit und damit die politische Machtstellung der Territorien bedroht war. Von allen diesen Seiten sah sich daher die Staatsgewalt zu jener Initiative hingedrängt, welche in der Zerrissenheit Einheit herstellen und den schwankenden Zuständen neue Festigkeit verleihen sollte.

19. Eine Intervention der Staatsgewalt in Sachen der Kirche war unter gegebenen Verhältnissen selbst dem Mittelalter nicht absolut fremd gewesen. Recht wie Pflicht zu derselben war um die Zeit des grossen Schisma's von der Kirche selbst dem Kaiser und den christlichen Fürsten Europa's zuerkannt worden. Allein damals hatte die Staatsmacht eine vom Fundament bis zur Spitze in ihrer Art wohlgegliederte Kirche vor sich, und es handelte

sich nur darum, die zwischen Haupt und Gliedern der Kirche entstandenen Conflikte durch eine Vermittlung zu beseitigen. Im sechzehnten Jahrhundert dagegen sollte eine kirchliche Organisation, welche noch nicht vorhanden war, mit Hülfe der christlichen Obrigkeit erst angebahnt werden. Es ist einleuchtend, wie wesentlich diese Aufgabe von jener verschieden war, und wie viel dabei auf die Gesichtspunkte ankam, unter welchen von der Staatsgewalt diese Aufgabe aufgefasst wurde. In der Gestalt des protestantischen Kirchenthums der nachfolgenden Jahrzehnte sind dieselben thatsächlich zu erkennen; aber auch in amtlichen Aussprachen von maassgebender Stelle blicken sie schon im Anfang deutlich durch, nachdem der Speyersche Reichsabschied von 1526 jedem einzelnen Reichsstand anheimgegeben hatte, „in Sachen der Religion, so das Wormser Edict belangen möchten, für sich also zu leben, zu r e g i e r e n und zu halten, wie e i n j e d e r Solches gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten." So heisst es denn in der churfürstlichen Instruction für die Visitatoren in Sachsen vom Jahr 1527:

„Wiewol got der allmechtige sein ewiges gotlichs worth der welt reichlich und gnediglich Inn diesenn letztenn tagenn wiederumb hat erscheinen lassenn unnd unser Lande fur andern mit solcher heilwerttigen gnadenn aus uberschwenglicher Guthe und Barmhertzigkeit gnediglich vorsehen, Dorumb wir auch sampt allenn den unsernn schuldig warenn Inen in ewigkeit zulobenn, preysenn und Ime danksagung zuthunn, Unnd uns solcher ertzaigten unaussprechlichenn gnadenn danckbar ertzeigen, So befinden wir doch aus teglicher erfharung, das solchs von den Unsernn wenig behertziget, oder zu gemuth genomen wurde, dann bey etlichenn wolt dem Euangelio unnd dasselbig nach reynem vorstandt zupredigenn, Unnd die Sacrament auch Cerimonien demselbigen gemess zuraichenn unnd halten zulassenn, noch nit stadt gegebenn werdenn, Sondern es wurdenn von Inen got dem allmechtigen, und seinem heilwertigenn worth, zu missbittung und vorachtung, die altenn bissher gefurtten missbrauche, zu Irer und andern vorleitung furgezogenn gepreisst, Aber an etzlichen orttenn, das es angenommen, warenn die unserrn gantz unndanckbar, ertzeigten sich auch umwillig Irenn personen unnd predigern und den dienern gottes inn Worth, Iren thonn unnd geburliche unntherhaltung zu pflegenn, Aus welchenn dann endlich ervolgenn wurde, das vonn wegen der Sunde und solicher undanckbarkeit der almechtige sein heiliges worth widerumb vonn uns nemen unnd etwenden wurde dann ann unntherhaldung mü-

gen die prediger nit pleibenn, sodann die prediger unnd predigtenn aufhörttenn, wer das worth, wie zu bedennckenn schon auch vorloren, darumb so were unnser gnedige vormanung unnd beger, das die unsernn dasselb zu hertzenn nhemen, unnd diesen allerwichtigsten und grosestenn handel Inn keinen schertz stellenn woltenn u. s. w." Nach diesem Eingang, welcher in die Lage der ordnungbedürftigen Verhältnisse, wie in den religiösen Pflichtstandpunkt, welchen die Staatsgewalt zu derselben einnimmt, einen Blick verstattet, folgen nun die einzelnen Anweisungen für die Visitation, aus denen wir Folgendes ausheben: „Aber an allen orttern sol den pfarrnern, predigernn unnd Capplanen gesagt unnd ernstlich angetzaigt werdenn, dass sich Ir keiner nit unnderstehe, anderst zulerenn, predigenn oder der sacrament unnd Ceremonien halben zuhandeln, dan nach vormugen gotlichs worts, Unnd Inn der einfalt, wie das von uns unnd den unsern In dieser Zeit, dar Inne got sein gnade gethann unnd gegebenn hat, angenomen ist, Dann were etwo ainer, der dar Inn beschwerung hette, oder meintte, Es solt Inn einem oder meher stuckenn anderst, dann es wie berurtt, angenomen zuleren unnd zuhaltenn sein, der sich derselbigenn seinner wyderigen meynung, Inn unserm Furstenthumb nit vornemen lassenn, Sundern sich daraus wenden und sein pfar ader predigerampt aufflassenn, Dann wie wol unnser meynung nit ist Jemandts zuuorpinden, was er haltenn oder glauben sol, so wollen wir doch zuuorhuttung schedlicher auffrur unnd ander unrichtigkeit kein sectenn noch trenung Inn unsern furstenthumben unnd Landenn wissen, nach geduldenn, Wo auch daruber gespurt wurde, das sich Jemandts dem Zuentkegenn zu predigenn lehren, oder mit den Sacramenten es anderst zuhaltenn understehen wurde, So sollenn unsere ampt-leuth Schosser und die vom Adel, denn die gerichtenn zustendigk beuhel habenn, zustund nach Inen, solcher ubertrettung halber zutrachten, Item dergleichen Inquisition, sol vonn den Visitatornn der Layen halber auch bestheen, Nach dem wir befinden, das an etlichen orttern mancherley sectenn, unnd sonnderlich der Sacrament halbenn einwortzeln wollen, Unnd sollenn dieselbigenn, so der Sacrament halbenn oder sunst Im glaubenn Irthumbs vordechtig furgefordert, befragt, auch so es die noth erhaischet, kundtschaft wider sie gehort werdenn, Unnd so sie sich dann dartzu bekennen ader sunst uberwundenn, sollenn sie bericht und unntherweist werdenn, des Irthumbs abtzustehenn, Welche aber solche Christliche unntherrichtung nit wollen

annhemen, Denn sol durch unsere visitatores Ampt-leuth Schosser, unnd sunst, ein Jede obrigkait gebotten werdenn, Inwendig einer namhafftigen Zeith, Zuuorkeuffen unnd sich aus unsern landen zuwenden mit gleichmessiger vorwarnung der ernstenstraff, wie zu ende des nachstenn artikels berurt ist“ [1]. Die in den angeführten Worten der Instruction zu Tage tretende Anfassungsweise der kirchlich organisatorischen Aufgabe ist aber keineswegs etwa eine auf Chursachsen beschränkte, vereinzelte, sie ist vielmehr die durchgehende. Wie deutlich tritt aber in der Instruction der Hauptgesichtspunkt hervor, unter welchem von der protestantischen Territorialherrschaft die Organisation des Kirchenthums unter die Fittige der Staatsgewalt genommen ward! Das Staatsinteresse forderte, die Religionseinheit aufzunehmen in die Volkseinheit; daher musste die Einheit des kirchlichen Lebens sich gestalten lassen nach Maassgabe der Einheit des bürgerlichen Lebens. Das politische Einheitsbedürfniss und das kirchliche sollten wohl oder übel einander decken; die Grenzen für dieses durften daher nicht weiter ausgesteckt werden als für jenes, und wiederum für jenes nicht weiter als für dieses. Der Gedanke an die Möglichkeit einer Individualisirung des religiösen Lebens der Volkseinheit in einer Mehrheit von kirchlich-gesellschaftlichen Gestaltungen war dem Mittelalter fremd gewesen; auch jetzt vermochte er noch nicht durchzudringen. Ob eine solche gegenseitige Coincidenz von Staat und Kirche an sich richtig gedacht, ob sie im Geiste des reformatorischen Glaubens, ob sie ohne harten Zwang durchführbar sein werde, — alles das waren Fragen, welche das neue Zeitalter sich noch nicht vorlegte. Und doch war das hiermit angebahnte Verhältniss zwischen Staat und Kirche für die kirchliche wie die staatliche Verfassungsgestaltung der Zukunft von der principiellsten Bedeutung. Eine gewiss merkwürdige Thatsache ist aber zugleich die, dass die nämlichen Territorialherrschaften, welche innerhalb ihrer speciellen Gebiete die Autorität maassgebender religiöser Festsetzungen für ihre Unterthanen in so uneingeschränkter Weise für sich in Anspruch genommen hatten, wider die gleiche Art von Autorität, als sie von Seiten des Reiches gegen sie selber in Anwendung gebracht werden sollte, energisch und mit gewiss unverwerflichen Gründen protestirten. Diess geschah bekanntlich am 12. April 1529 auf dem

[1] Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts. Bd. 1. S. 78.

Reichstag zu Speyer in der berühmten Gegenschrift wider den so eben mit Stimmenmehrheit erlassenen, die 1526 gemachten Zugeständnisse wesentlich beschränkenden Reichsabschied. Es wurde in dieser Schrift vorgestellt, dass diese Sache Gottes Ehre und die Seligkeit betreffe, die sich nicht so ohne Weiteres durch Stimmenmehrheit abmachen lasse. Die protestirenden Stände würden es in ihrem Gewissen vor Gott nicht verantworten können, dass Jemand von der göttlichen Lehre abgesondert und an das Wormser Edict gebunden würde, könnten mithin in einen Schluss jener Art nimmermehr willigen, zumal da daraus folgen würde, dass sie ihre bisher für christlich gehaltene Lehre entweder selbst verdammten, oder je die streitigen Punkte als nicht nöthige Artikel achteten u. s. w.

Was die religiöse Begründung der damit der Territorialhoheit zuwachsenden neuen Eigenschaftlichkeit betrifft, so möge hier vorläufig auf anderwärts darüber mitgetheilte Aeusserungen verwiesen werden. [1]) Nur möge hier daran erinnert werden, dass selbst nicht eben sehr geistliche Naturen unter den Fürsten des Reformationszeitalters nichtsdestoweniger es für Pflicht hielten, sich bei ihren Unterthanen im Nimbus der religiösen Seite des Regentenberufes einzuführen. Herzog Ulrich von Württemberg, von der Schwäbischen Städteeinigung aus seinem Land vertrieben, aber bei dem Landvolk beliebt, war bekanntermaassen nicht wählerisch in den Mitteln, um wieder in den Besitz seines Herzogthums zu gelangen. Er nimmt die Hülfe des „Bundschuh's" der Schwäbischen Bauern, welche ihm von dem treuherzigen Haufen mit dem Bemerken angeboten wird, wenn er es nicht unter seiner Würde halte, derselben sich zu bedienen, mit den Worten an: „Schuh oder Stiefel, wenn ich nur wieder in's Land komme", und die Bauern ziehen mit. Selbst ein Fürst dieser auch sonst leichtern Art erklärt aber wenige Jahre später: „Er möge nicht länger zusehen, wie sein Volk unchristlich regiert und voraus, was ihm am höchsten anliege, von dem einigen Trost unserer ConscienCen, dem heil. Gotteswort, gedrungen und gewaltigt werde" [2]).

20. Auf der Basis des hier angenommenen Grundprincips vom nothwendigen Zusammenfallen der Kircheneinheit mit der Staatseinheit war eine Verwirklichung der constitutiven Vorstel-

[1]) Meine Abhandlung: Das Verhältniss zwischen Staat und Kirche in seiner geschichtlichen Entwicklung, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Jahrg. I, Heft 3, S. 484 ff.

[2]) Heyd, Herzog Ulrich von Württemberg. II, S. 155.

lungen von der künftigen Kirche, wie sie im ersten Anfang den Reformatoren vorschwebten, schlechterdings unmöglich. Entgegen dem dinglich-anstaltlichen Begriff von der Kirche auf römischer Seite hatte man den rein personalen Begriff von der Kirche aufgestellt: die Kirche ist die Zusammenschaarung solcher, die mit Ernst Christen zu sein begehren; sie ist die durch das Band des lebendigen Glaubens an den Erlöser zu jeder christlichen That verbundene Gemeinde, mit einem Wort: eine Gemeinschaft der Heiligen unter dem einigen Haupte: Christus. „Da deutet der Glaube klärlich“, hatte Luther mehr als einmal gesagt, „was die Kirche sei, nemlich eine Gemeinschaft der Heiligen d. h. ein Haufe oder Sammlung solcher Leute, welche Christen und heilig sind, d. h. ein christlicher, heiliger Haufe oder Kirche . . . Ecclesia soll heissen: das heilige christliche Volk, nicht allein zu der Apostel Zeit, sondern bis an's Ende der Welt.“ Von der Art, wie eine solche Gemeinde zu bilden wäre, gibt Luther folgende Vorstellung zu erkennen: „Aber die dritte Weise, so die rechte Art der evangelischen Ordnung haben sollte, müsste nicht so öffentlich geschehen unter allerlei Volk, sondern diejenigen, so mit Ernst wollten Christen sein und das Evangelium mit Mund und Hand bekennen, müssten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause allein sich versammeln, zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sacrament zu empfahen und andere christliche Werke zu üben. In dieser Ordnung könnte man die, so sich nicht christlich hielten, bannen, strafen, bessern, ausstossen oder in den Bann thun . . . Hier könnte man auch ein gemein Almosen den Christen auflegen, das man williglich gäbe und austheilte unter die Armen . . . Kürzlich wenn man die Leute und Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begehrten, die Ordnung und Weise wäre bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeine oder Versammlung ordnen oder anrichten, denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viele, die dazu dringen“.[1]) Von einer solchen Gemeindekirche konnte aber da nicht die Rede sein, wo der natürliche Trieb zur Sammlung der Gläubigen und Heiligen um die Person des unsichtbaren Hauptes nicht in freier Weise der Gemeinde ihre Glieder zuführte, sondern das obrigkeitliche Gebot aus den ungesichteten Elementen der Volkseinheit die Gemeinde mechanisch zusammenwürfelte. Mit dem

[1]) Luthers deutsche Messe oder Ordnung des Gottesdienstes (1526) bei Richter, Ev. Kirchenordnungen. Bd. 1, S. 36.

Zwangsgebot war der freie Sammlungstrieb erstickt, die unerlässliche Sichtung abgeschnitten; was auf diesem Wege entstand, waren wohl Pfarrsprengel, aber keine Gemeinden. Nur die natürliche Folge dieses Ersten war ein Zweites. Wie oft war es ausgesprochen worden, dass Gott zwei Regimente verordnet habe, das geistliche und das weltliche, und dass wir lernen sollen „das geistlich und weltlich Regiment so weit von einander scheiden, als Himmel und Erden, denn der Papst hat's sehr verdunkelt und in einander gewickelt" [1]). Aber auch dieses constitutive Princip musste auf dem gleichen Wege in Wegfall kommen. Denn wo die Gemeinde durch die Zusammenschaarung ungleichartiger Elemente eine kernhafte Einheit entbehrt und damit die Bedingungen einer wirksamen und geordneten Spontaneität nicht in sich trägt, da ist es zugleich um ein eignes von dem weltlichen gesondertes Gemeinderegiment geschehen. Das geistliche Regiment fällt unausbleiblich der Gewalt zu, welche der Gemeinde die Gestalt gegeben hat, in welcher sie thatsächlich existirt. Die Gemeinde und die Kirche als Complex der Einzelgemeinden finden ihren Zusammenhalt nur in der Spitze, in welcher die Volkseinheit überhaupt gipfelt.

So kam gerade in den Territorien, in welchen der Protestantismus seinen ersten Ursprung genommen und seine rascheste Verbreitung gewonnen hatte, eine wirkliche Gemeindebildung, wie sie sich Luther gedacht hatte, nirgends zu Stande. Erst in jenen Ländern, wo er bei seinem spätern Vordringen die römische Kirche in ungeschwächter rechtlicher Geltung zur Seite behielt und anstatt des Schutzes auf den feindseligen Widerstand der Staatsgewalt stiess, fand, wie oben gezeigt, die Sammlung einer aus dem freien Anschluss der Einzelnen hervorgehenden Gemeinde statt, entwickelte sich ein einheitlicher und lebendiger Gemeindegeist und kam eine eigentliche, weil auf ihre eigenen Mittel angewiesene Gemeindekirche zum Vorschein.

21. Dass der Widerspruch zwischen der eingeleiteten Gestaltung der Dinge und ihren Grundprincipien den theologischen Autoritäten des Reformationszeitalters selber schon ebenso deutlich vor Augen getreten ist als der spätern Zeit, liesse sich leicht zeigen. Auch wäre es ungerecht, dieselben unbedingt dafür verantwortlich machen zu wollen, dass sie dem Drang der Umstände wichen. Aber immerhin wird es etwas Auffallendes behalten, dass das Be-

[1]) Meine Abhandlung bei Dove, S. 461. 462.

wusstsein jenes Widerspruchs, das Gefühl des abgedrungenen Verzichts auf normalere Verhältnisse, im Ganzen nicht lebhafter sich äusserte, und noch mehr, dass nirgends die Tragweite der Umkehrung des Verhältnisses zwischen geistlichem und weltlichem Regiment in vollem Umfang ermessen ward. So äussern in der Vorrede zu dem „Unterricht der Visitatoren" da, wo von dem Widerstreben wilder, eigensinniger Köpfe gegen die neue Ordnung die Rede ist, die Theologen sich dahin: „Ob wol S. K. F. G. zu leren und geistlich zu regirn nit befolhen ist, So sind sie doch schuldig, als weltliche öberkeit darob zu halten, das nit zwitracht, rotten und auffrhur sich under den underthanen erheben, wie auch der Kaiser Constantinus die Bischoue gen Nicäa foddert, da er nit leiden wolt noch solt die zwitracht, so Arrius hatte unter den Christen ym Keiserthumb angericht, und hielt sie zu eintrechtiger lere und glauben." [1]) Dahin gehört auch die Aeusserung Luthers in der Vorrede zum kleinen Katechismus; „Denn wiewohl man Niemand zwingen kann noch soll zum Glauben, so soll man doch den Haufen dahin halten und treiben, dass sie wissen, was recht und unrecht ist bei denen, bei welchen sie wohnen, sich nähren und leben wollen." Man darf hier wohl an die mangelhafte Rechtsbildung des Zeitalters nach dieser Seite hin und besonders an die der Reformatoren, wenigstens Luthers, erinnern, um die obige Thatsache zu erklären. Aber noch einflussreicher waren Umstände, an welche Richter [2]) treffend erinnert hat, nämlich dass die erste Begeisterung für die Ideen Luthers, welche zu einer neuen Kirchenschöpfung hätte führen müssen, durch die Noth der Thatsachen, besonders des Bauernkriegs, erkältet war, und desshalb der Blick auf die geschichtliche Ueberlieferung, die nicht ganz aus dem Buche des Lebens zu streichen war, sich zurückwendete, mit der Absicht, sie wo möglich zu versöhnen. Selbst nachdem sie mit der römischen Kirche in unversöhnlichen Gegensatz getreten waren, kamen unter diesen Umständen den Theologen die Ideen von dem Zusammenhang zwischen Kirche und Staat in den vergangenen Zeiten wieder zum Bewusstsein.

In jener Bezugnahme auf bekannte Vorgänge im christlichen Römerreich legt sich eine Spur zu Tage von einem umfassenderen Kreis von Vorstellungen über die Stellung der Obrigkeit zur

[1]) Richter, Ev. Kirchenordnungen. S. 83.

[2]) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. Leipzig 1851. S. 32.

Kirche, von welchen die reformatorische Theologie beherrscht ward, und der es ihr schwer machen musste, den wenn auch noch so oft accentuirten Gedanken der Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment in seiner Reinheit festzuhalten. Wir meinen die Staatslehre Augustins, dessen geistiges Gewicht sich in diesem Stück auf die Reformatoren nicht minder einflussreich erwiess, als in so manchen Punkten der Dogmatik. Ein Rückblick auf dieselbe ist eben darum durchaus nothwendig.

In seinem Kampf mit dem Donatismus hatte Augustin den Anlass gefunden, die Praxis des römischen Imperiums in Betreff der Kirche während der Jahrzehnte, welche seit Constantin verflossen waren, rationell zu construiren, und war dadurch der Schöpfer eines christianisirten Staatsbegriffs geworden. Denn für die vorconstantinische Christenheit war der Staat nicht bloss gleichbedeutend gewesen mit der Welt, welche der Christ zu fliehen hat, sondern der Staat der Nerone und Diocletiane hatte ihr aus naheliegenden Ursachen geradezu gegolten als der Höhepunkt der dem Reich Gottes feindseligen Weltentwicklung. Von dieser Anschauungsweise wusste sich der Donatismus auch in der Folge nicht loszureissen. Der mit Constantin beginnenden Annäherung zwischen der Kirche und der Staatsgewalt hatte er daher sein bekanntes: *quid imperatori cum ecclesia?* entgegengehalten. Ja durch diese Annäherung fand er das Wesen der Kirche in dem Grad verletzt, dass er gradezu am Ende der Entwicklung der Kirche zu stehen wähnte. Dem Donatistismus gegenüber wurde nun von Augustin ein ganz neuer Gesichtspunkt eröffnet. Er erkennt die alte Meinung von der Unverträglichkeit zwischen Christenthum und Staat nicht als berechtigt an. Im Gegentheil schreibt er dem Christenthum die Aufgabe zu, in die weltlichen Verhältnisse bildend einzugehen, ja im umgekehrten Sinn erblickt er gerade in einer Christianisirung des empirischen Staates ein hoffnungsreiches Ziel der Zukunft, die Einleitung der letzten Epoche kirchlicher Entwicklung. Zwar den Gegensatz zum alten heidnischen Römerstaat, der vom Bruderhass seinen Ausgang genommen hat, weiss auch Augustin weit genug zu spannen. Aber mit der Erscheinungsweise jenes fällt ihm nicht, wie den Gegnern, das Wesen des Staates selber zusammen. Die Ciceronianische Definition des Staates zu Grund legend, *(res populi, populus autem coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus)* [1]) bezeichnet er als das Wesen desselben die *vera justitia.* Gerade diese hatte

[1]) Cicero de rep. IV, 21.

dem alten Römerstaat gemangelt. Anstatt auf der Grundlage der Selbstsucht und des blossen Gleichgewichts der Interessen fällt daher dem Staat der Zukunft die Aufgabe zu, sich aus dem Begriff jener *justitia*, also auf wahrer sittlicher Grundlage, aufzubauen. Auch die weltlichen Verhältnisse sind sittlich bestimmte wie göttlich geordnete und können ebendesshalb nicht schlechthin ausserhalb der *Civitas Dei* stehen. Wo der Staat wirklich Staat ist, d. h. sein Fundament hat in der *vera justitia,* da muss vielmehr auch er dem Reiche Gottes dienen Die irdische Erscheinung dieses Reiches aber ist die katholische Kirche und damit der Staat von selbst darauf angewiesen, in Beziehung auf sie sein eignes sittliches Wesen zu realisiren. Weder hat der Staat eine gewissere Bürgschaft für die Verwirklichung der *vera justitia,* als die Zugehörigkeit seiner Bürger zur katholischen Kirche, noch ein Interesse, welches dem ihrer Erziehung in Gemeinschaft derselben gleichkäme. Somit bringt es die Vollziehung seines eigenen Wesens mit sich, in der Sicherung der katholischen Kirche gegen Störungen, wie die donatistische Sektirerei, die christlich-sittliche Bildung der Seinigen selber gegen die aus solchen erwachsende Benachtheiligung sicherzustellen. [1])

22. Einer Auffassung des Staates, welche in abschätzigem Urtheil über Entstehung und Wesen desselben der donatistischen schwerlich nachsteht, begegnete die Reformation in dem Theil des kanonischen Rechts, welcher sich in den Jahrhunderten der päpstlichen Weltmonarchie seit Gregor VII. gebildet hatte. Dieser Auffassungsweise trat die Reformation entgegen mit ihrer Thesis von dem Staat als göttlicher Stiftung, von der Staatsgewalt als Trägerin eines gottverliehenen Rechtes, von der weltlichen Autorität als Beschützerin einer gottgewollten Ordnung. Jene Thesis war aus der Schrift geschöpft; aber auf die Entwicklung derselben in's Concrete hatte die Staatslehre Augustins, auf den Luther wiederholt Bezug nimmt, [2]) mit dem Calvin fast bis auf's Wort

[1]) Schmidt, des Augustinus Lehre von der Kirche; in den Jahrbüchern für deutsche Theologie von Liebner, Dorner u. A. VI, 2.

[2]) Luther (bei Walch, Bd. 20. S. 2653) sagt von der Zeit seines ersten Auftretens: So stund's aber dazumal: Es hatte Niemand gelehret und gehöret, wusste auch Niemand etwas von der weltlichen Obrigkeit, woher sie käme, was ihr Amt oder Werk wäre, oder wie sie Gott dienen sollt. Die Allergelehrtesten (will sie nicht nennen) hielten die weltliche Obrigkeit für ein heidnisch, menschlich, ungöttlich Ding, als wäre es ein fährlicher Stand zur Seligkeit. Daher hatten auch die Pfaffen und Mönche Könige und

übereinstimmt in der Bezeichnung des Staates als *initia coelestis regni quaedam*, [1]) in dessen Büchern auch Zwingli fleissig las, [2]) unleugbar einen nicht geringen Einfluss. Um so weniger kann es auffallen, dass mit dem Wahren der Augustinischen Staatslehre auch die Mängel derselben in der gehobenen Vorstellung der Reformatoren vom Staat zum Vorschein kommen. Zwar die Ueberzeugung Augustins von dem mindestens principiellen Beschlossensein des Vollgehalts der sittlichen Elemente des Reiches Gottes in dem Institut der katholischen Kirche konnte von den Reformatoren nicht getheilt werden. An die Stelle der Autorität der katholischen Kircheninstitution war bei ihnen die Autorität der biblischen Heilswahrheit getreten, das Wort Gottes in Gesetz und Evangelium. Aber wenn für Augustin das katholische Dogma die Wahrheit gewesen war, welche für Jeden die Nöthigung enthält, ihr zuzustimmen, so hatte, bloss formell betrachtet, die reformatorische Auffassung der Forderungen, welche das Wort Gottes zu stellen berechtigt ist, mit jenem Postulat Augustins wenigstens eine gewisse Verwandtschaft. Aussprüche wie der, dass dem Worte Gottes Alles zu weichen habe im Himmel und auf Erden, schlossen, lediglich als Ausdruck der idealen Geltung desselben betrachtet, eine unantastbare Wahrheit in sich. Aber um so mehr hatte man auf seiner Huth zu sein gegen die Gefahr, diese Geltung in der realen Welt auf eine Weise verwirklichen

Fürsten so eingetrieben und überredet, dass sie ander Werk vornahmen, Gott zu dienen, als Messe hören, Beten, Ablass stiften u. s. w. Summa, Fürsten und Herrn (so gern fromm gewesen wären) hielten ihren Stand und Amt für nichts, und für keinen Gottesdienst, wurden rechte Pfaffen, Mönche (ohne dass sie nicht Platten und Kappen trugen); wollten sie Gott dienen, so mussten sie in die Kirchen. Solches müssen mir bezeugen alle Herren, so dazumal gelebet und solches erfahren haben, denn mein gnädigster Herr, Herzog Friedrich seliger Gedächtniss, ward so froh, da ich zuerst von weltlicher Obrigkeit schrieb, dass er solch Büchlein liess abschreiben, sonderlich einbinden, und sehr lieb hatte, dass er auch möchte sehn, was sein Stand wäre vor Gott. Also war dazumal der Papst und die Geistlichen alles in allen, über allen und durch alle, wie ein Gott in der Welt, und lag die weltliche Obrigkeit im Finstern verdruckt und unbekannt Nun sie mich aufrührisch schelten, nachdem ich (durch Gottes Gnade) von der weltlichen Obrigkeit also herrlich und nützlich geschrieben habe, als nie kein Lehrer gethan hat seit der Apostel Zeit (es wäre denn St. Augustin), dess ich mich mit gutem Gewissen und mit Zeugniss der Welt rühmen mag."

[1]) *Institutio* IV, 20. 2.

[2]) Bullingers Reformationsgeschichte, herausgegeben von Hottinger und Vögeli. Frauenfeld 1836. Bd. 1. S. 30.

zu wollen durch Zuhülfenahme dem idealen Wesen jener Wahrheit nicht entsprechender Mittel, und diess besonders auf Seiten der Stimmführer jenes bewegten Zeitalters, welche von der Bedeutung und Macht jener Wahrheit noch ganz den ersten frischen und vollen Eindruck der unmittelbaren Erfahrung, der ungebrochenen Gewissheit ihrer von Wahn und Sünde erlösenden Wirkungen in sich trugen. Gerade in dieser Beziehung aber lag in Augustins Vorgang eine nicht geringe Versuchung. So gewiss die christliche Weltanschauung nämlich festzuhalten haben wird an der Zugehörigkeit des Staates zum Reiche Gottes, so wenig sie jemals wird lassen dürfen von der Hoffnung einer künftigen Christianisirung desselben, so irrthümlich und irreleitend war doch die Ansicht Augustins von der Befugniss und Pflicht des Staates, für die Christianisirung seiner Glieder in derselben Art und Weise thätig sein zu dürfen wie für seine anderweitigen Zwecke, also die Geltung und das Durchdringen der Heilswahrheit zu fördern durch Zwangsanwendung seiner Strafgewalt. An Stelle der wohlbemessenen Schutzpflicht für Principien rein idealer Natur, welche sich zugleich nur in Angemessenheit dieser, d. h. durch die überführende Macht des ihnen inwohnenden Wahrheitsgehaltes selbst, zu zerwirklichen haben, wurde hiermit von Augustin dem Staat eine positiv erzieherische Aufgabe in Beziehung auf die Einzelnen beigelegt, welche ihm auf dem religiösen Gebiete nicht zufallen kann, weil die Annahme der Heilswahrheit als solche dem unmittelbaren Verhältniss des Menschen zu Gott angehört, in welches keine irdische Gewalt einzugreifen hat.

23. Genug: diese Augustinische Ansicht, wonach der Staat nur Erziehungsanstalt war und zwar eine solche, welche an Rechtsgrundsätze sich weiter nicht mehr zu binden hat, sondern allen Einzelnen mit väterlicher Autorität und discretionärer Gewalt gegenübersteht, fühlt sich auch bei den Reformatoren durch in der Art, wie von denselben die schwierige Frage nach der Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Angriff genommen wird. Es geschieht, weil es auch der Reformation noch nicht gelungen war, den Begriff der Persönlichkeit und darum auf religiösem Gebiet den Begriff des Glaubens in der Richtung auf das Verhältniss des religiösen Subjekts zum Staat zu derjenigen Klarheit zu erheben und mit derjenigen Consequenz durchzubilden, wie es deren eigenes Wesen erheischte. Wohl hatte, wie gezeigt, die Reformation im Zusammenhang ihres Dogma's von der Rechtfertigung tiefe Blicke gethan in die persön-

liche, freie, dynamische Natur des Heilsglaubens; aber anstatt unter allen Umständen die gewonnene Erkenntniss festzuhalten, hatte ihr Glaubensbegriff in vielen Fällen wieder eine Umwandlung in's Unfreie, Mechanische zu erfahren, in den Begriff eines passiven Glaubensgehorsams gegen die Autorität, welche sich als Erzieherin den Einzelnen gegenüberstellt, und auf Grund einer im höchsten Sinne beanspruchten Berechtigung, zum Aufbau des Reiches Gottes positiv mitzuwirken, die Glaubenspredigt unterstützt durch das weltliche Machtgebot. Ein lebendigeres Verständniss des Begriffes der sittlichen Persönlichkeit hätte die Möglichkeit, wie die Berechtigung einer Individualisirung des religiösen Denkens und Lebens, eines Auseinandertretens beider in eine Mannichfaltigkeit unterschiedener und doch von einem gemeinsamen Mittelpunkt und Wahrheitsgehalt aus in wesenhafter Einheit zusammengehaltener Richtungen an den Tag bringen müssen. Es würde sich daraus ergeben haben, dass das Reich Gottes ein höherer Begriff ist als derjenige der Kirche, dass es nicht nothwendig eine strikte Einheit in Dogma und Verfassung zu seiner Voraussetzung hat, wie diess allerdings für die Einzelkirche Existenzbedingung ist, dass vielmehr, wie diese in solcher concreten Einheit sich verwirklicht, jenes in der Zusammenfassung aller der Gruppen eigenthümlich christlichen Glaubens und Lebens besteht, zu deren Bildung der unvertilgbare Personcharakter der christlichen Menschheit zu allen Zeiten ebenso hinneigte, wie die Natur des Christenthums dazu die Bedingungen enthält. Ohne an der Lebendigkeit seines Verhältnisses zum Christenthum oder an christlicher Sittenbildung wirkliche Einbusse zu erleiden, hätte der Staat durch Gewährung eines freien Raumes für solche Individualisirung eine freiere Stellung zur Kirche nicht bloss für sich gewonnen, sondern auch für die Kirche ihm selbst gegenüber ermöglicht. Er würde sein unterscheidendes Wesen als Staat in vollerem Sinne behauptet und aus ihm nach und nach die Summe von eigenthümlichen Gesichtspunkten für seine Art von Obsorge für das religiöse Leben seiner Angehörigen gewonnen haben, welche das weltliche Regiment unterscheiden von dem geistlichen. Aber zu jenem Verständniss der Persönlichkeit hat sich das sechzehnte Jahrhundert nicht erhoben, und in seiner oben beschriebenen Rückbildung konnte der Glaubensbegriff kein Hinderniss mehr abgeben für eine Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, wie sie thatsächlich zu Stande kam. Ja, es lässt sich nicht verkennen, dass die kirchliche Praxis des Reformationszeitalters im Durchschnitt noch einen beträchtlichen

Schritt weiter ging, als die gleiche Praxis im Staate Augustins gegangen war. Denn die christianisirte Staatsgewalt stellte dort unmittelbar in sich zugleich die Glaubensautorität dar, so weit ihr Gebiet reichte, während hier nur mittelbar. Denn der christianisirte Staat Augustins hatte ungeachtet seiner Beflissenheit für die Zwecke der Kirche doch sein Wesen als weltlicher Staat darin bewahrt, dass er damals noch die Stellung lediglich eines Gehülfen und Dieners für jene Zwecke innehielt. Die Ursache war, dass er eine festorganisirte Kirche zur Seite hatte, welche in den mannichfaltigen Abstufungen ihrer Hierarchie der unmittelbaren Pflege und Nährung des christlichen Lebens sich widmete und den Anspruch als maassgebende Autorität auf diesem Gebiet auch der Staatsgewalt gegenüber in den meisten Fällen mit Erfolg behauptete. Im sechzehnten Jahrhundert dagegen hatte die Zertrümmerung des hierarchischen Organismus die nothwendige Folge, dass die Staatsgewalt die Lösung der religiösen Aufgabe unmittelbar in ihren Bereich zog, die erledigte Stelle des Kirchenregiments selber einnahm und zwischen einem discretionären Walten in Sachen der Religion und einem solchen in weltlichen Dingen einen Unterschied zu machen je länger, desto gründlicher verlernte. Der protestantische Staat des Reformationszeitalters, indem er den religiösen Zweck in die Vollbringung des Staatszweckes selbst aufnahm, im Dienste Gottes unmittelbar mit der Sorge und Verantwortlichkeit für die Vollbringung der Forderungen eines in streng kirchlicher Begrenzung gefassten religiösen Princips sich belud, verhinderte damit nicht nur die Begründung einer auf der Basis der Gemeinde sich aufbauenden Kirche, sondern büsste zugleich den Staatscharakter ein. Anstatt eines weltlichen Staates, welcher eine christliche Sittenbildung bezweckt, wie zur Voraussetzung hat, ward er mehr und mehr zum Kirchenstaat, zur Theokratie.

24. Die bisher in ihrer Bedeutung für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in den deutschen Territorien hervorgehobenen Momente sind von der Art, dass ihre Einwirkung nicht auf Deutschland allein beschränkt gedacht werden kann. Die nach Maassgabe der im Grossen überall gleichförmigen Lage der Dinge sich erweiternde Zuständigkeit des Staates, die gehobene und von der Theologie nach geschichtlichen Vorbildern construirte Idee vom Staat sind ihrer Natur nach Thatsächlichkeiten von so allgemeiner Bedeutung, dass man sich nicht wundern darf, den gleichen Faktoren überall zu be-

gegnen, wo der Protestantismus und der Staat mit einander in positive Beziehungen treten; so auch in der Schweizerreformation. Nur das ist bemerkenswerth und fordert seine Erklärung, dass innerhalb des Zwingli'schen Reformationskreises jene charakteristische Neigung zur Verschmelzung der Kircheneinheit mit der Staats- und Volkseinheit nicht nur schon frühzeitiger, sondern auch mit noch grösserer Stärke in die Erscheinung tritt.

Die Eigenthümlichkeit der Schweizerreformation wird später eingehend zur Sprache kommen. Hier nur die vorläufige Bemerkung, dass Zwingli bei seiner weit durchgreifenderen Loslösung vom römischen Kirchenthum zugleich die Erschaffung von neuen Formen für das religiöse Gesellschaftsleben weit früher und bestimmter in's Auge fassen musste, als diess von Luther geschah. Die Geschichte lehrt nun, dass überall da, wo das reformatorische Vorgehen einen ähnlichen abrupten Abbruch der Beziehung zu der oekumenischen Kircheneinheit in sich schliesst, wie bei den Hussiten und bei Savonarola, für das neu zu gründende christliche Gemeinwesen nach einer von Gott selbst autorisirten Form gesucht wird. So greift man überall nach dem alten Testament, und auch für Zwingli ist das durchaus charakteristisch, dass die Vorbilder der alttestamentlichen Theokratie ihm weit unmittelbarer vorschweben als Luther'n. Seiner ganzen Lage nach war Luther in diesem Punkt vorsichtiger [1]), und auch der Unterricht der Visitatoren sucht schon von Uebertragung der Gesetzgebung Mosis auf die Kirche Sachsens eher abzulenken. [2]) Die gleiche Wahrnehmung wie an Zwingli lässt sich machen an Calvin, wesshalb diese Art von Alttestamentlichkeit mit zu den Merkmalen des reformirten Typus gehört. [3]) Indessen so wohlbewandert auch Zwingli in den Schriften Augustins war, so ist doch sein kirchlich-politischer Vorstellungskreis sicher weit weniger den Anschauungen Augustins nachgebildet, als unmittelbar aus dem alten Testament geschöpft. Aber da das überwiegende Beherrschtsein Zwingli's von alttestamentlichen Anschauungen von ältern wie neuern Darstellern so vielfach anerkannt worden ist [4]), so muss man sich um so mehr wundern,

1) Köstlin, Theologie Luthers. Stuttgart 1862. 2, 556. 559.

2) Richter, Ev. Kirchenordnungen I, S. 88.

3) Stähelin, Johannes Calvin Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1863. Bd. 2. S. 374 ff.

4) Sigwart, Ulrich Zwingli. Stuttgart und Hamburg. 1855. S. 182.

dass gerade der schärfste Ausdruck theokratischen Idealismus in einem Abschnitt von Zwingli's Schriften, der sonst in anderem Interesse oft genug zur Sprache gebracht worden ist, bis dahin gänzlich übersehen werden konnte. Die Hinweisung auf denselben mag vorläufig als Beweis für die obige Behauptung genügen. Zugleich möge sie dazu dienen, das über die politische Innenrichtung, das Verhältniss zwischen Obrigkeit und Unterthanen in dem theokratischen Staat oben Bemerkte zu erläutern.

Gegen Ende des Jahres 1522 wurde in Zürich von Obrigkeitswegen eine Disputation zwischen Zwingli und seinen Gegnern angeordnet und dieselbe am 29. Januar 1523 wirklich abgehalten. Zwingli hatte 67 Schlussreden oder Thesen als Grundlage für dieses Religionsgespräch aufgestellt und in denselben die Summe seiner von der römischen Kirche abweichenden Lehren zusammengefasst. Unter diesen Schlussreden, welchen er bald nachher eine ausführliche Erläuterung [1] in deutscher Sprache folgen liess, befanden sich nachstehende: 34. Der geistlich (genämt) gewalt hat sines prachts gheinen grund us der leer und that Christi. 36. Alles, so der geistlich (genämt) staat im zugehören rechtes und rechtesschirms halb fürgibt, gehöret den weltlichen zu, ob sy christen syn wellend. 37. Inen sind ouch schuldig alle christen gehorsam ze syn, nieman usgenommen. 38. So fer sy nüt gebietend, das wider Gott ist. 39. Darum söllend all jre gsatz dem göttlichen willen glychförmig syn, also dass sy den beschwerten beschirmend, ob er schon nüt klagt. 40. Sy mögend allein mit recht töden, ouch allein die, so offenlich verergrend, gott unerzürnt; der heisse dann ein andres. 41. Wenn sy rat und hilf zudienend denen, für die sy rechnung geben werdend vor gott, so sind ouch diese jnen schuldig, lybliche handreichung ze thun. 42. So sy aber untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, mögend sy mit Gott entsetzt werden. 43. Summa: dess rych ist allerbest und festest, der allein mit Gott herrschet, und dess allerböst und unstätest, der us sinem gmüt.

Von diesen neun Schlussreden sprechen acht die gleichen Grundsätze über die obrigkeitliche Gewalt aus, wie sie sich in den Schriften der Reformatoren überhaupt finden. Die zweiundvierzigste dagegen gibt diesen Grundsätzen eine Wendung, welche unter allen Reformatoren nur Zwingli allein eigen und für seine

[1]) Uslegen und gründ der schlussreden oder artikel durch Huldrychen Zwingli; Werke I, 346 ff.

Gesammtanschauung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion durchaus charakteristisch ist. Die These hat auf den ersten Anblick etwas sehr Auffallendes. Sie verliert jedoch schon etwas von ihrem Auffallenden, sobald man sie innerhalb ihres nächsten geschichtlichen Zusammenhangs betrachtet. Denn es darf dabei zweierlei nicht übersehen werden, erstens: die Schlussreden waren ein öffentliches Aktenstück, das unter Genehmigung des grossen und kleinen Raths publicirt wurde, und waren bestimmt für einen solennen öffentlichen Zweck; die Obrigkeit musste also wenigstens in der Mehrzahl ihrer Glieder mit dem Inhalt einverstanden sein, oder ihn wenigstens nicht als politisch anstössig betrachten. Zweitens: Zwingli zielte mit der zweiundvierzigsten These in der That zunächst auf zeitliche und örtliche Bedürfnisse ab. Denn um die Zeit jenes Religionsgespräches war zwar seine Einwirkung auf Zürich in sieghaftem Fortschreiten begriffen, aber doch war die Zahl seiner Gegner sowohl in der Stadtgemeinde, als im Rath immer noch beträchtlich. Noch schloss damals die souveraine Behörde: der Rath der Zweihundert, erklärte Anhänger des Papstthums in sich. Auch war noch nicht lange Zwingli's Streit mit den Mönchen im Jahr 1522 vorüber, und zwar war derselbe vom grossen Rath keineswegs ganz nach des Reformators Wünschen entschieden worden. Die Schlussrede hat daher, wie aus dem Eingang von Zwingli's Auslegung derselben hervorgeht, einen doppelten Zweck. Der Reformator will dadurch einerseits den Zaudernden unter seinen wirklichen Anhängern in Mitte der Obrigkeit das Gewissen schärfen, sie zu entschiedenerem Vorgehen ermuntern. Er will ihnen in der Ausmerzung der Papisten aus dem Schoosse der Regierungsgewalt den Weg vorzeichnen, wie ohne fernere Hemmungen von dieser Seite mit der Reformation zum Ziele zu gelangen sei. Er beabsichtigt aber zugleich andrerseits, den päpstlich Gesinnten damit eine Mahnung zugehen zu lassen, von fernerem Widerstand abzulassen. Den letztern Zweck sehen wir Zwingli durch den Ausgang der Disputation wirklich erreichen; aber zum „Abstossen“ — wie es die Auslegung nennt — der im Geheimen widerwillig gesinnt bleibenden Rathsglieder kam es für jetzt noch nicht. Erst als Zwingli den Gipfel seiner theokratischen Machtstellung in Zürich erreicht hatte, im Jahre 1528, wurde eine Purifikation der Räthe von allen, denen es nicht Ernst war, sich der Richtschnur Christi zu unterwerfen, also von den noch übrig gebliebenen heimlichen Anhängern des Papstthums, wie von allen Personen zweideutiger Gesinnung, wirklich vorgenommen. Achtet

man auf diesen Zusammenhang und erinnert sich dabei überhaupt an die Art der Aemterbesetzung in Republiken, nämlich durch Wahl, folglich des „Abstossens“ solcher, denen man nicht länger Vertrauen schenkt, durch Nichtwiederwahl, so verliert die fragliche Schlussrede auch in dieser Hinsicht viel von ihrem Grellen. Auch anderwärts, z. B. in Bern, kam durch ein solches „Abstossen“ widerwilliger Elemente ohne irgend welche Gewaltsamkeit auf dem gewöhnlichen Weg republikanischer „Regimentsänderung“ die Kirchenreformation erst in ihr volles Geleise. Endlich bringt Zwingli eine Restriktion an, welche, so relativer Natur sie auch sein mag, billigerweise nicht übersehen werden darf. Er lässt sich den Einwurf machen: „Was gat die schnur Christi die Fürsten an? so by derohin nieman gleben mag, er sye wie heilig er wolle, allwyl er in diesem zyt lebt?“ Er gibt darauf die Antwort: „Nieman mag dem gebot gottes nachkummen, ist gewüss. Wir nemend aber hie das gebot gottes halten oder daby hinfaren, für nahinfaren zum glychförmigsten dem gebot gottes, als es dem menschen müglich ist.“ Luther sagt einmal: „Fürsten und alle Regenten und Obrigkeit, da sie gleich fromm und gottesfürchtig sind, können in ihrem Amt und weltlichen Regiment ohne Sünde nicht sein; sie thun bisweilen manchem Unrecht, wenn sie sich gleich auf's Allerfleissigste hüten. Denn sie können's nicht allzeit also schnurgleich treffen und fadenrecht machen, wie etliche Klüglinge meinen, darum bedürfen sie am allermeisten der Vergebung der Sünde [1].“ Das Nämliche liegt in der obigen Restriktion Zwingli's. Dagegen für die zweiundvierzigste Schlussrede Zwingli's wird sich in Luthers Schriften eine Parallele nicht finden. Denn der Grundsatz, dass eine Obrigkeit, welche sich nicht an die Richtschnur Christi binden lassen will, ebendesshalb „mit Gott“ ihres Amtes entsetzt werden soll, trägt die Signatur des theokratischen Princips in einer Schroffheit der Ausprägung und Consequenz, wie sie dem Ganzen der Denkart, wie der Situation Luthers fremd war.

Indessen ist es unerlässlich, Zwingli's Grundsatz auch in der Anwendung kennen zu lernen, welche er von demselben auf die Monarchie macht. Auch dabei ist Zwingli weit entfernt davon, eigentliche Gewaltübung zu empfehlen. Er sagt in seiner Auslegung: „Wie man aber den (König) abstossen sölle, ist lycht zu merken. Nit mit todschlägen, kriegen und ufrüren, sondern

[1]) Dr. M. Luthers Werke in einer das Bedürfniss der Zeit berücksichtigenden Auswahl. Hamburg 1826. Bd. 3, S. 262 (aus den Tischreden).

mit vil andren wegen. Denn gott hat uns im friden beruft. 1. Cor. 7, 15. [1]). Wird der künig oder herr von gemeiner hand erwält und thut übel, so thu jn die gmein hand widerum dannen; oder aber sy werdend mit jm gestraft. Hat jn ein kleine zal der fürsten erwält, soll man den fürsten anzeigen, dass man sin verärgerlich leben nit mee dulden mög, und heissen abstossen." Man sieht, auch hier wird an dem Charakteristischen der Theokratie festgehalten: 1) dem principiellen Zusammenrücken der Schnur Christi und der obrigkeitlichen Gewalt, also der Vollbringung der religiösen Verpflichtungen als Zweck der Obrigkeit; 2) im Fall des Zuwiderhandelns gegen diese Verpflichtungen die Verbundenheit der Volksgemeinde zum Widerstand, oder aber sie werde mit ihm gestraft, beides unter Berufung auf alttestamentliche Beispiele. Zwingli unterlässt nicht, an den König Saul zu erinnern, den Gott verstiess, ungeachtet er ihn vorher erwählt hatte, 1. Sam. 11. u. 16; ferner an den König Manasse, „der treffenlich übel gethon mit aller abgötterey und mit unschuldigem blutvergiessen, um welcher üblen willen gott das volk Israels gestraft hat: 2. Kön. 21. Jerem. 15, 4 . . . Kurz, hättind die jüdischen jren künig nit also ungestrafet lassen mutwillen, hätt sy gott nit gestrafet." Zwingli verbirgt sich nicht, dass der Versuch, Frevler, wie Manasse, abzustossen, denen, die solches wagen, grosse Gefahr bringen könne. „Denn der tyrann fart zu und mezget die selbigen." Aber die Gefahr entbindet nicht von der Verpflichtung. „Denn es ist gar trostlich, um recht thun getödt werden, so man des willens gottes faret 1. Petr. 2, 20, weder nachhin mit den schuldigen in der missthat getödt von der hand gottes. Magst du aber den weg nit erlyden und darfst es nit wagen, so lyd den mutwilligen tyrannen, und wird dann zuletzt mit jm gestrafet, und stat dennoch die hand gottes noch usgestreckt und dröwend." Im Allgemeinen aber ist Zwingli der Meinung, dass nicht Einer oder der Andere es übernehmen solle, den Tyrannen abzustossen, sondern die Gesammtheit, und auch hierbei mündet der Gedankenlauf zuletzt aus in die rein religiöse Betrachtungsweise der theokratischen Staatsanschauung. Zwingli hegt die Zuversicht, dass der einhelligen Erkenntniss des Volks oder wenigstens der Volksmehrzahl, dass mit einer Gewaltübung, wie diejenige Manasse's, wider Gott selbst gehandelt werde, eine

[1]) Auch auf Röm. 14, 17. pflegt Zwingli gegen aufrührerische Regungen sich zu berufen.

Macht inwohne, durch welche das Gelingen des beabsichtigten Zweckes der Abstossung unzweifelhaft verbürgt werde. Sei dagegen diese Einhelligkeit nicht vorhanden, so habe man das Joch auch fortan zu tragen, dürfe dann aber freilich zugleich sich darüber nicht beklagen. Denn dieser Mangel an Einhelligkeit sei eben nur ein Zeichen, dass nicht das ganze Volk von der Liebe zur Gerechtigkeit und dem Hass gegen das Böse durchdrungen sei, und desshalb von Rechtswegen die Strafe für seine Lauigkeit ebenso verdiene, wie der Tyrann selbst. „Also", schliesst Zwingli mit einer Apostrophe, welche höchst wahrscheinlich gegen die Schweizerischen Kantonaloligarchieen überhaupt gemünzt war, „manglet nit rat oder weg, wie man die tyrannen abstosse, sunder es manglet gemeine fromkeit. Hütend üch, jr tyrannen! das evangelium wirt fromm lyt ziehen. Werdend ouch fromm! so wirt man üch uf den händen tragen. Thünd jr das nit, sunder ryssend (wüthet) und pochend, so werdend jr mit füssen getreten."

25. Es ist leicht begreiflich, dass Zwingli wegen seiner zweiundvierzigsten Schlussrede besonders in neuerer Zeit mancherlei Anfechtungen erfahren hat. Stahl findet darin vollständig die Lehre eines Rousseau und Thomas Payne[1]). Aber so unüberlegt diese Anklagen, so ungeschickt sind die gewöhnlichen Vertheidigungen. Denn nichts trifft z. B. so ganz neben das Ziel, als die Versuche, Zwingli's These etwa mit der politischen Licenz eines freigesinnten Republikaners vertheidigen zu wollen. Es ist wahr, Zwingli war Bürger einer Republik und in republikanischen Verhältnissen aufgewachsen. Aber wer möchte wohl bei nur mässiger Kenntniss der Geschichte sich anheischig machen, zu beweisen, dass vorzugsweise in Republiken der ältern und selbst der neuern Zeit die politische Licenz einheimisch gewesen sei, vollends aber in den Schweizerrepubliken des sechszehnten Jahrhunderts? Ebenso wenig war Zwingli freigesinnt im modernen Sinn, etwa als ob er es für erlaubt gehalten habe, an der Obrigkeit mit kecken Worten sich zu reiben. Ein Beispiel möge genügen, um zu zeigen, wie wenig er das war. Als 1528 ein angesehener Bürger des von Zürich in Gemeinschaft mit andern Kantonen regierten Unterthanenlands Thurgau, Marx Weerli, ein eifriger Anhänger der römischen Kirche, gewagt hatte, seine gnädigen Herren und Obern von Zürich „Ketzer" zu

1) Die lutherische Kirche und die Union. Berlin 1859. S. 29. vgl. 254.

schelten, was sie vom Gesichtspunkt des römischen Glaubens doch unzweifelhaft waren, so wurde der Mann bei guter Gelegenheit in Zürich ergriffen und als Majestätsverbrecher kurzer Hand mit dem Schwerte hingerichtet [1]). Die grausame Hinrichtung des katholischen Mannes fällt aber genau in die Zeit, wo Zwingli's Einfluss auf Rath und Gemeinde in Zürich auf dem Zenith stand; es ist das nämliche Jahr, in welchem der Reformator die „Abstossung“ der heimlichen Papisten im Rath durchsetzte. Ein Akt, der wie der vorgenannte grosses Aufsehen erregte, konnte schlechterdings ohne Zwingli's Vorwissen nicht geschehen; ein Widerspruch von seiner Seite würde ihn unmöglich gemacht haben. Aber die Geschichte berichtet nichts von einem solchen Widerspruch, sondern es ist aus dem gänzlichen Stillschweigen eines sonst so getreuen Berichterstatters, wie Bullinger, über Zwingli's Betheiligung bei der Sache mehr als nur zu vermuthen, dass letzterer diese Art von Ahndung der Majestätsverletzung ganz im Recht der Obrigkeit begründet gefunden habe.

Ueberhaupt aber ist nichts verkehrter, als moderne Gesichtspunkte und Anschauungen auf jene Zeiten zurücktragen zu wollen. Diess gilt besonders auch gegen die Stahl'sche Kategorisirung Zwingli's. Es wäre nicht nur gerechter, sondern auch wissenschaftlicher gewesen, die Vergleichungspunkte für Zwingli's Doctrin, anstatt im achtzehnten Jahrhundert, wenn nicht im alten Testament, doch jedenfalls in den Doctrinen des ausgehenden Mittelalters zu suchen, unter dessen Bildungseinflüssen Zwingli, den ja Stahl selbst zu den Humanisten zu rechnen geneigt ist, unzweifelhaft stand. Hier lagen die wirklichen Wurzeln derselben, in jenem Kreise von Vorstellungen, welche Stahl selbst seiner Zeit ausführlich charakterisirt hat als die Staatslehre des Mittelalters, zusammengesetzt aus Aristoteles und Augustin mit eingesprengten germanischen Elementen, welche dazu bestimmt waren, die Lehre des heidnischen Philosophen zu corrigiren, ohne doch im Stande zu sein, den „verbindungslos“ neben einander herlaufenden „Dualismus beider Elemente“ wirklich zu überwinden [2]). Hier wäre ferner der Ort gewesen, sich der eignen Schilderung der Staatslehre der Reformatoren zu erinnern, nach welcher diese, anstatt dass sie auf eine unmittelbare, in Einführung einer

[1]) Bluntschli, Geschichte der Republik Zürich. Zweite Ausg. Zürich 1856. Bd. 2. S. 422.

[2]) Stahl, die Philosophie des Rechts. Zweite Aufl. Heidelberg 1847. Bd. 1. S. 57. 59. 64. 66. ff.

Verfassung und Bestellung der Personen sich manifestirende That Gottes die Obrigkeit und das geistliche Amt auf Gottes Ordnung und Gebot gründeten, „den überirdischen Nimbus der äussern Autoritäten und ihre unbegrenzte Gewalt über Glauben und Thun schwinden“ machten, „den Menschen in die Sphäre einführten, in der er unmittelbar unter Gott und seinem Gewissen steht.“ Es hätte endlich nicht verschwiegen bleiben dürfen, dass „diese gesunde Würdigung der ethischen und politischen Verhältnisse aber noch ohne wissenschaftliche Fassung war, ja zunächst auch nur der Versuch hierzu fehlte, selbst Melanchthons Werk über Moralphilosophie als ein solcher nicht gelten kann“ [1]). Genug: es wäre vergeblich, bei den Reformatoren eine durchgebildete und in allen ihren Principien gesunde Staatslehre nachweisen zu wollen. Vielmehr durfte, so streng und hart die örtlichen Gesetzgebungen in politischen Dingen waren, neben denselben die politische Doctrin der Gelehrten mit einer uns kaum noch verständlichen Naivetät die heikelsten Materien zur Sprache bringen, und in den heutzutage verpöntesten und gefährlichsten Grundsätzen eines schwärmenden Naturrechts ohne Anstoss sich frei ergehen. Noch in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts gehörte Hubert Languet, „der Vertheidiger der Empörung“, wie ihn Stahl [2]) nennt, trotzdem nicht nur zu den Freunden Melanchthons, sondern auch zu den intimsten Rathgebern der Churfürsten von Sachsen [3]).

Demnach dürften Behauptungen, wie die von Zwingli's zweiundvierzigster Schlussrede, selbst wenn sie, wie wir mit Gründen in Abrede stellen mussten, ein Zeugniss naturrechtlicher, anstatt positiv alttestamentischer Anschauungen wären, nichts Auffallendes haben. Er trüge dann nur Mängel seines Zeitalters an sich, und weder Luther, noch Melanchthon und Erasmus, sondern nur der spätere, juristisch gebildete Calvin haben in dieser Hinsicht einen Vorzug vor ihm anzusprechen, so vielfach man auch das Gegentheil wähnen mag. Es war die natür-

1) Ebendas. S. 70. 77.

2) Ebendas. S. 294.

3) Ueber den höchst merkwürdigen Mann vergl. nach ne..en handschriftlichen Quellen das höchst inhaltreiche Werk von Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde; ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Frankfurt a. M. 1860. Bd. 1. S. 272. ff. 325. ff. 501. Ueber die Staatslehre in Languets Vindiciae contra Tyrannos meine Schrift: über den Einfluss des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit. Bern 1840. S. 24.

liche Folge des Kampfes mit der römischen Kirche, welche den eigentlichen Staatsbegriff fast gänzlich in den Hintergrund gedrängt hatte, dass durch die Reformatoren ein gehobener Begriff vom Staat und vom göttlichen Recht der weltlichen Obrigkeit zur Geltung gebracht wurde. Aber unvermittelt läuft nebenher die alte Vorstellung von Ambrosius und Augustin, dass Staat und Obrigkeit nur Folge der Sünde seien [1]). „Warum", sagt Zwingli in der Auslegung jener Schlussrede, „habend wir uns gegen den nächsten nit nach inhalt des gsatzes der natur? so bedörfte man gheines obren, sunder wir wären alle wie die brüder." Aber ganz ähnlich meint auch Luther, wenn alle Menschen Christen wären, brauchte man keine Obrigkeit [2]). Damit wird von Luther, wie auch von Melanchthon geschieht [3]), im Begriff des Staates doch vorzugsweise das Moment der Strafgewalt festgehalten, so sehr Luther anderwärts die Bedeutung des Staats auf die Förderung des gesammten geistigen und physischen Lebens der Menschheit erweitert [4]). Der umsichtige Erasmus hält dafür, dass die Christen eigentlich gar kein Eigenthum besitzen und dass sie von der Ueberzeugung durchdrungen sein sollten, Alles, was sie besässen, verdankten sie Gott und gehöre nicht bloss ihnen, sondern sei das Gemeingut Aller. Wenn man glaube, nur den Mönchen sei das Eigenthum untersagt und die Armuth geboten, so irre man sich, beides beziehe sich auf alle Christen [5]). Auch Zwingli erachtet es für

[1]) Stahl a. a. O. S. 48.

[2]) von Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium. Leipzig 1848. S. 208. 209. „Indem übrigens Luther den Zweck der weltlichen Gewalt in die Hand des zwingenden, strafenden Gesetzes legt, pflegt er dann, obgleich er ein auf's Zeitliche bezügliches Regiment schon von Anfang der Welt in 1. Mos. 1, 28. eingesetzt fand, doch die Stiftung der weltlichen Gewalt und politia im Unterschied von der des Hausstandes und der Kirche erst in Folge der Sünde eintreten zu lassen. So bedürften, sagt er, auch die Christen als solche keines weltlichen Schwertes; denn der heil. Geist mache, dass sie Niemand Unrecht thun, Jedermann lieben u. s. w.; dem Gerechten sei nach 1. Tim. 1, 9. kein Gesetz gegeben." So Köstlin, Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem innern Zusammenhang dargestellt. Stuttgart 1863. Bd. 2. S. 487. vgl. 481., wo auch die Belegstellen angeführt sind.

[3]) von Kaltenborn a. a. O. S. 215.

[4]) Wiskemann, Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten. Leipzig 1861. S. 58.

[5]) Ebendas. S. 10.

einen wünschenswertheren Zustand, wenn gar kein Eigenthum bestände; nachdem die menschliche Selbstsucht aber dessen Einführung verursacht hat, kann sich der Christ der vierfachen Schuld der aus Verträgen entstehenden Leistungen, des Zehnten, der übrigen jährlichen Abgaben, der Zinsen und des Wuchers nicht entziehen. Der Zins ist rechtmässig, nachdem einmal das Eigenthum eingeführt ist [1]). Von der Erbmonarchie gesteht Zwingli in der mehrerwähnten Auslegung „weiss ich nit, wie dieselben rych einen grund habend." Im Einklang mit der gesammten Doctrin des Mittelalters [2]) zieht er derselben die Wahlmonarchie weit vor, wo der Fürst „von gemeiner hand" oder „von einer kleinen zal der fürsten" erwählt wird. Gleichwohl fügt er in Beziehung auf erstere hinzu: „Dann lass dir syn, als ob der geboren künig ein tor oder ein kind wäre; noch muss man jn für einen herren haben. Wie wirt er aber herrschen? Es muss folgen, dass nit nach gemeinem sprüchwort eines künigs sun eintweders ein narr syn muss oder ein künig, sunder er wirts beede mit einandren syn, ein narr und ein künig. Jedoch muss man das rych mit andren wysen verwalten. So wäre ouch wäger, man machte einen wysen zu einem küng. Denn es ist ein unglückhaftig verflucht land, dess künig ein kind ist. Pred. 10, 16." So stellte auch Melanchthon 1523 den Grundsatz auf, dass der Fürst seine Gewalt vom Volke habe, und dass er wider den Willen seiner Landschaft nichts unternehmen dürfe [3]). Selbst bei Luther, welcher bei Gelegenheit sehr stark den Unterschied zwischen dem fürstlichen Amt und der Person des Fürsten betont,[4]) kommen Stellen vor, wie folgende aus einer zu Schmalkalden gehaltenen Predigt: „Wir sehen es nicht für eine sonderliche Ehre an, dass wir Gottes Kreatur sind; aber dass einer ein Fürst, ein grosser Herr ist, da sperrt man Augen und Maul auf, so doch dasselbe nur eine menschliche Kreatur ist und ein nachgemacht Ding. Denn wenn Gott nicht zuvor käme und machte einen Menschen, würde man keine Fürsten machen können. Drum sollten Knechte und Mägde und Jedermann sich solcher hohen Ehre annehmen und sagen: ich bin ein Mensch; das ist ein höherer Titel, denn ein Fürst sein. Ursach, den Fürsten hat Gott nicht gemacht, sondern die Menschen; dass

[1]) Ebendas. S. 71.

[2]) Stahl a. a. O. S. 64. 67.

[3]) Corpus Reformatorum I, 600.

[4]) Luther's Werke; Walch'sche Ausgabe XVII, 1722.

ich aber ein Mensch bin, hat Gott gemacht" [1]). Auch über das thatsächliche Fürstenregiment seiner Zeit spricht Zwingli sich keineswegs herber aus, als Luther und Melanchthon, ersterer besonders in seinen ersten Schriften aus Anlass des Bauernkriegs, letzterer vor allem in seinen Briefen an vertraute Freunde. Im Angesicht der Schrecknisse jenes Krieges neigten beide freilich wieder, und in einer Weise, welche schon damals von manchen ihrer Freunde sehr getadelt ward, mehr auf die entgegengesetzte Seite, obschon von Melanchthon auch späterhin in solchen vertraulichen Aeusserungen noch die bittersten Klagen über Fürsten (Tyranni) und Adel (Centauri) ausgehen. [2])

26. Kehren wir nach dieser Digression zu Zwingli und Zürich zurück, so hatte es hier weniger als irgendwo sein Verbleiben bei bloss principiellen Aufstellungen, denen nicht zugleich eine thatsächliche Schöpfung entsprochen hätte. Aber erst weiter unten wird gezeigt werden, und zwar aus einer ganzen Reihe obrigkeitlicher Erlasse, welche, von Zwingli concipirt, den theokratischen Geist athmen, wie lebendig die Zürcherische Staatsgewalt in Zwingli's Ideen eingegangen war. Für jetzt ist es unser nächstes Interesse, die unterschiedene Praxis des theokratischen Princips in seiner strafferen oder weniger straffen Spannung in Beziehung auf einen der wichtigsten Punkte der sittlichen Weltansicht in's Auge zu fassen, nämlich die im protestantischen Staate gestattete Glaubens- und Gewissens- resp. Bekenntnissfreiheit und das Verhältniss der Reformatoren zu dieser Frage.

Die Geschichte lehrt, dass auch in vorchristlichen Zeiten und auf ausserchristlichen Gebieten die Freiheit des religiösen Bekenntnisses eine bald mehr, bald minder streng bemessene gewesen ist. Sie lehrt desshalb zugleich das Princip ungekränkter religiöser Glaubensmanifestation fast ausnahmslos als unmittelbar aus thatsächlichen Verhältnissen erwachsende Forderung unterdrückter und verfolgter Religionsgenossen kennen. Erst sehr spät erhebt sich die philosophische Toleranzdoctrin, welche häufig ganz und gar nicht Personen und Sachen, sondern an letzteren vollkommen unbetheiligt, lediglich das Princip allein patronisirt. Mit der

[1]) v. Kaltenborn S. 210.

[2]) v. Kaltenborn a. a. O. S. 217. Hagen, Melanchthon als Politiker, in Prutz literarhistorischem Taschenbuch. Jahrg. 1845. S. 157 ff. Gegen ungerechte Folgerungen wider die Reformatoren bei den neuern Darstellern des Bauernkrieges treffend Wiskemann a. a. O. S. 128 ff. 131.

Geltendmachung des letztern ist aber keineswegs schon Alles geschehen, und noch viel weniger erzeigt sich die Uebung der Toleranz gegen Andersgläubige als eine Sache, welche sich mit der Anerkennung des Grundsatzes in der Praxis leicht von selbst macht. In der Regel pflegte es selbst dem sublimsten Toleranzstandpunkt nicht an gewissen Vorbehalten und demgemäss an Auskünften, zu fehlen, um in concreten Fällen diesen oder jenen Manifestationen religiösen Glaubens aus irgend einer scheinbaren Ursache das im Grundsatz zugestandene Recht factisch zu verweigern. Ja die Forderung, wie sie sich mit dem selbst erlittenen Drucke erhebt, pflegt mit dem Aufhören des letzteren nicht nur zu verstummen, sondern auch nur allzu oft in ihr Gegentheil umzuschlagen, und das bis auf unsere Zeiten. Grund genug, um der Schwäche einer religiös weit erfüllteren Vergangenheit in diesem Punkt billige Rechnung zu tragen. So proklamirten schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts unter dem Druck der von den römischen Kaisern angeordneten Christenverfolgungen Tertullian[1], zu Ende desselben Jahrhunderts Lactantius[2] den Grundsatz religiöser Duldsamkeit im Interesse ihrer bedrängten Glaubensgenossen. Aber so gänzlich vergessen waren die aus dem Geist der sittlichen Ansicht des Christenthums geschöpften Erwägungen dieser rechtskundigen Kirchenlehrer schon im folgenden Jahrhundert, dass unter den Söhnen und Nachfolgern Constantins des Grossen die heidnischen Rhetoren Themistius, Libanius, Symmachus[3] in die Nothwendigkeit versetzt sind, umgekehrt im Interesse des verfolgten Heidenthums die Grundsätze philosophischer Toleranz in beredten Ausführungen zu entwickeln. So gänzlich hatten sich die Verhältnisse umgekehrt, und so gänzlich war die von Tertullian und Lactantius repräsentirte sittlich-rechtliche Anschauungsweise unter das Joch eines einseitig festgehaltenen religiösen Interesses gerathen, dass unter manchen merkwürdigen Motivirungen[4] gegen die heidnischen *sacra* vorgegangen und ein ebenfalls rechts-

[1]) *Tertullianus ad Scapulam c. 2: Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere: nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est, cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur.*

[2]) *Lactant. Inst div. V, c. 14: nihil tam voluntarium, quam religio est, in qua si animus adversus est, jam sublata, jam nulla est. c. 20: Non est opus vi et injuria, quia religio cogi non potest. Verbis potius quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas.*

[3]) Neander, Kirchengeschichte Bd. 2, S. 96 ff.

[4]) Neander, 2, S. 43. Gieseler, Kirchengeschichte I, 311.

kundiger Kirchenlehrer, Ambrosius, den Kaiser Valentinian II. vor Concessionen an das Heidenthum mit den in dieser Art von Anwendung furchtbaren Worten warnen konnte: „Niemand geschieht Unrecht, wenn ihm der allmächtige Gott vorgezogen wird[1]). Aus dieser Anschauungsweise, in welcher der Glaubensbegriff nicht zum Leben entwickelt wurde und der Begriff der Persönlichkeit nicht zu seinem Rechte kam, trat die Christenheit als Ganzes bis zum Reformationsjahrhundert nicht heraus. Sie stand fest mit dem *Codex Theodosianus* und mit den kanonischen Rechtsbüchern des Mittelalters. Konnte man auch nicht den Glauben selbst erzwingen, so begnügte man sich mit dem Gehorsam des Glaubens.

Aber auch im sechszehnten Jahrhundert bringt näher betrachtet eigentlich nur die verschiedene Lage der protestantischen Glaubensgenossenschaft Abweichungen hervor, nicht die Einsicht in das Unchristliche der Sache selber. Man hat von Zwingli, wie von Luther, besonders aus ihren ersten Jahren, Aussprüche über die Unstatthaftigkeit des äusseren Zwanges in Sachen des Glaubens. Man begegnet denselben bei Luther sogar ziemlich häufig und von beredten Ausführungen begleitet; bei Zwingli dagegen fehlen sie zwar nicht ganz, kommen aber auffallend selten vor. Grundsätze, wie die in der Note mitgetheilten[2]), waren der Schild,

1) Neander Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 102.

2) Sermon am Tag der Himmelfahrt Christi bei Walch XI, S. 1286. „Darum ist das Evangelium nichts anders, denn eine Predigt von der Auferstehung Christi: Wer da glaubet, der wird selig, wer es aber nicht glaubet, der wird verdammt. Allhier sind alle Werke aufgehoben. Allhier sehet ihr auch die Natur und Art des Glaubens. Denn der Glaube will niemand zwingen und dringen zum Evangelium, sondern einem Jeglichen frei lassen und ihm heimstellen. Wer da glaubet, der glaubet; wer da kömmt, der kömmt; wer da aussen bleibet, der bleibe. Also sehet ihr aber, dass der Papst irret und unrecht thut, dass er die Leute sich unterstehet mit Gewalt zum Glauben zu treiben; denn der Herr befahl den Jüngern nichts mehr, denn das Evangelium zu predigen. Also haben auch die Jünger gethan, das Evangelium geprediget, und das lassen holen, wer es gewollt hat, und haben nicht gesagt: Glaube, oder ich will dich tödten.“ Walch X, S. 374: „Man soll die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden, dürften wir auch nicht mehr studiren, sondern welcher den Andern mit Gewalt überwand, möchte ihn verbrennen.“ XVII, S. 2644: „Es ist nicht recht und mir wahrlich leid, dass man solche elende Leute so jämmerlich ermordet, verbrennet und gräulich umbringt; man sollt' ja einen Jeglichen lassen glauben, was er wollte. Glaubet er unrecht, so hat er genug Strafen am ewigen Feuer in der Hölle. Warum will man

mit welchem Luther sich selber gegen des Papstes Bannbullen und des Kaisers Acht zu decken hatte; Zwingli dagegen bedurfte eines Schildes gegen beide nicht, weil er gegen ihre Anfechtungen hinreichend gesichert war. So begegnet man eigentlich nur im Archeteles von 1522 und in den Schlussreden von 1523 dahin einschlägigen Aeusserungen. In der ersteren gegen die Constanzer Diöcesanhierarchie gerichteten Schrift verbreitet sich Zwingli über die seit Augustin aus Luc. 14, 23. abgeleitete Zwangsautorität der Kirche und gibt die richtige Auslegung der Stelle [1]). Unter den

sie denn noch zeitlich martern?" X, 461: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Allein Gottes Wort thut's." XII, 1633: „Vernehme die Ketzer, lasse sie nicht auf die Kanzel, thue sie öffentlich in Bann, dass sie Jedermann wisse als schädlich Unkraut zu halten und zu meiden." XIII, 458: „St. Paulus sagt, dass man einen ketzerischen Menschen meide, wenn er ermahnt ist, aber nicht, dass man ihn tödten soll." Aehnlich XVIII, 523. XV, 1678. IV, 759. XV, 1686.

[1]) ***Archeteles Opp. III. p. 68**: Sed quoniam in hunc locum incidimus cui vim quidem faciunt, dicentes: En Christum dicentem: compelle intrare: igitur vi imperioque premendi sunt immorigeri, volumus eum pro virili excutere, ne eo perpetuo abutantur. Primum itaque videmus servum, qui ad coenam compellebat solum esse missum. Qui autem fieri potuisset, ut unus numerosam multitudinem cogeret, si id vi, imperioseque tentandum erat, ut istis placet? Deinde nemo violentia nititur aliquem ad coenam vel mensam impellere: hoc enim nimis inciviliter fieret. Quamvis quidam eo usque importunitatis in vocando procedunt, ut penulam etiam rumpant imprudentes tamen; unde Proverbium apud Germanos etiam tritissimum natum est, Scindere penulam. Adhuc tamen omnia intra amicitiam fiunt, non ex imperio, eo saltem, quo isti cristam erigunt, tametsi amicitia jus quoque suum habet imperandi. Hinc patere puto, quod in praedicta parabola Luc. 14, 23: compelle intrare, non aliud signat, quam si dicas: Vehementer eos urge, ut ad coenam veniant. Non enim verisimile est, eum, qui negavit, regnum suum esse de hoc mundo, hic sui oblitum imperasse, ut increduli ad se cum imperio cogerentur, aut satellitum, sed invitantium indefatigato odio: quemadmodum Lucae ult. hi duo discipuli, quibus se Emauntem euntibus sociavit, eum coegerunt, amico nimirum vocandi more, non vi quali eum traxerunt Judaei ad tribunal. Nunc ad viam redimus: pertinaciter ad lucem trahendi sunt ii, qui in tenebris errant, ac ad coenam compellendi verbis, non verberibus: sic enim divus quoque Paulus sentit 2. Tim. 4, 2 (Citat.) Audistis, quibuscum sit opportune importuneque agendum? **ibid p 69**: Communem errorem jus facere nescio an ullis permittam incredulis, nedum christianis. Christus enim errantes homines ferre non potuit. Matth. 9, 36. Et Petrus gratulatur nobis, quod paulo ante fuerimus ut oves errantes, nunc autem conversi simus ad pastorem et episcopum animarum nostrarum 1. Petr. 2, 25. Et vos audetis errori iterum patrocinari, vestris enim Canonibus recla-*

Schlussreden aber lautet die fünfundsechzigste: „Die sich nit erkennen wellend, wirt gott wol mit jnen handlen. Darum man jren lyben gheinen gewalt fürnemen soll; es wäre dann, das sy so ungestaltiglich fürend, dass man dess nit embaren möcht.“ Man sieht, wie der schöne, auch in der Auslegung [1]) treffend erläuterte Grundsatz durch eine Restriktion so gut als wieder aufgehoben wird, gerade so wie auch die Aeusserung im „Archeteles“ wieder einen Dämpfer empfängt. Andere Stellen über diese Materie dürften sich in Zwingli's Schriften kaum nachweisen lassen, und sonach hat das Princip der Glaubensfreiheit Zwingli nicht unter seinen Autoritäten aufzuführen. Aber offenbar hat man hier nicht bloss die Wirkungen äusserer Umstände, sondern zugleich die Wirkung des straffer oder weniger streng gefassten theokratischen Princips zu erkennen. Wo wie bei Luther, wenigstens in seiner Anfangszeit, der Gedanke einer Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment noch so oft und wiederholt ausgesprochen wird, da ergibt sich von selbst auch die theoretische Folgerung, dass man gegen Andersglaubende nicht Gewalt anwende. Wo aber, wie bei Zwingli, im Begriff der christlichen Obrigkeit beiderlei Regiment zusammenfällt, da lässt sich auch jener Grundsatz nicht mehr ernstlich aufrecht erhalten, wie es denn auch in der Praxis von ihm nirgends geschieht. Vielmehr erscheint in Zwingli's Praxis das Wort Gottes überall als das Lehrgesetz, welches, einmal von der obrigkeitlichen Gewalt angenommen, unverbrüchlich zu gelten hat und der Obrigkeit die Pflicht auferlegt, diejenigen zum Schweigen und zum Gehorsam zu bringen, welche sich dagegen auflehnen. In diesem Sinn wird in Zürich zuerst im grossen Rath der Stadt, dann in den Gemeinden zu Stadt und Land „abgemehrt“ über die Annahme der Reformation, und nach dem Ergebniss der „Abmehrungen“ ist die übrig bleibende, oft keineswegs an Zahl geringe Minorität gehalten, sich den Entscheidungen der Majorität zu unterwerfen. Auch hier sollen Volkseinheit und Religionseinheit nicht aus einander fallen. Der Gedanke, welcher der Speyrer Protestation von 1529 zu Grund liegt, die Sicherung der Glaubensfreiheit der Einzelnen gegen Majoritätsbeschlüsse, ist der Schweizerreformation fremd. Es wird sich zeigen, wie frühe man eben darüber auch in der Schweiz zu besserer Einsicht kam, freilich erst nach herben Erfahrungen.

mantibus? Error cui non resistitur, adprobatur, et veritas cum minime defensatur, opprimitur.

[1]) Werke, herausg. v. Schuler und Schulthess, Bd. 1. S. 421.

27. Das Eingreifen der theokratischen Anschauungen ist ein so wichtiges Moment in dem socialen Entwicklungsgang des Protestantismus und ein so sprechendes Zeugniss für gewisse Mängel seiner Lehrbildung, dass die in der nächstfolgenden Abhandlung versuchte Darstellung des Aufbau's der Theokratie in Zürich durch Zwingli, sowie ihres Zerfalles unmittelbar nach dessen Abtreten vom Schauplatz, wohl sachlich ganz hierher gehört, zumal die Züricher Kirchenverfassung überhaupt der Zeit nach der früheste Anlauf war zu einer socialen Ausgestaltung des Protestantismus. Allein kaum dürfte die Macht, mit welcher der theokratische Vorstellungskreis das ganze Zeitalter, selbst nach dem Falle des Züricher Systems, zu beherrschen fortfuhr, in irgend einem Stücke so erkennbar hervortreten als in den fernern Schicksalen des Artikels von der Gewissens- resp. Bekenntnissfreiheit.

Am 27. Oktober 1553 erlitt Michael Servet als Bestreiter der Gottheit Christi und des gesammten kirchlichen Trinitätsdogma's nach dem Urtheilsspruch des bürgerlichen Gerichts in Genf den Feuertod. Was dabei Calvin zur Last gelegt werden kann, alles das hat die neuere Geschichtsforschung treu, einfach, unverschleiert, wie es der Ernst der Geschichte will, aufgenommen und wiedergegeben. Es erhellt aber gerade daraus, dass nicht Tücke, Grausamkeit, Rache und Herrschsucht, wie man ihm so oft Schuld gab, die Haupttriebfeder seines Verfahrens gewesen, sondern die innige Ueberzeugung, dass die ganze Tendenz seines Gegners auf den Umsturz des Glaubens der Kirche, der christlichen Wahrheit, der Ehre Gottes hinziele, und dass man einen solchen Mann durch alle, auch die äussersten Mittel unschädlich zu machen, kraft göttlicher und menschlicher Gesetze nicht allein befugt, sondern auch verpflichtet sei. Dass er irrte, wer wird diess gegenwärtig bezweifeln? aber welch' eine Ungerechtigkeit, ihn vom gegenwärtigen Standpunkt aus zu beurtheilen, was den irrigen Begriffen der Kirche, aus der er hervorgegangen und aus der ihm noch manches anhaftete, zuzurechnen ist [1])!

Wie sehr diese Behauptung der Wahrheit entspricht, offenbart sich darin, dass zunächst alle Kirchen Zwinglischer Stiftung: Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, in ausdrücklichen Gutachten ihrer Obrigkeiten und Theologen, vor allem Heinrich Bullinger, der vornehmste Träger der Zwinglischen Tradition, ihre

1) Trechsel, die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Heidelberg. 1839. Bd. 1. S. 261. Nicht zu übersehen Dessen Artikel: Servet in Herzogs Theol. Realencyklopädie. Bd. 14.

Zustimmung zu der grausamen Strafsentenz an den Tag zu legen keinen Anstand nahmen [1]). Die leitenden Gesichtspunkte in Genf erscheinen daher nur als der Wiederhall der Zürcherischen. Von der der deutsch-schweizerischen Reformation mit der genferisch-französischen gemeinsamen theokratischen Staatsanschauung aus war diese Art des Verfahrens gegen Servet unvermeidlich. Aber man braucht auch nur einen Blick zu werfen in die Vertheidigungsschrift Calvins [2]) vom Jahre 1554, um wahrzunehmen, wie hier ganz und gar die Exempel des alttestamentlich-theokratischen Staates für ihn maassgebend sind. Bekanntlich erregte die Verbrennung weit und breit, natürlich vor allem unter Calvins zahlreichen Feinden, unter Geistesverwandten Servets, wie unter dogmatischen Indifferentisten einen Sturm des Unwillens wider den Genfer Reformator; selbst einzelne Freunde Calvins hielten mit einer ähnlichen Beurtheilung nicht zurück [3]). Der an sich so traurige Vorfall hatte wenigstens die vortheilhafte Wirkung, dass das Thema von der Gewissensfreiheit zum ersten Mal zu lebhafter Verhandlung kam. Unter dem erdichteten Namen Martinus Bellius [4]) erschien bald nachher eine Sammlung von Stellen zu Gunsten der Gewissensfreiheit und gegen die peinlichen Ketzerstrafen, welche aus den Werken der vorzüglichsten Theologen des 16. Jahrhunderts ausgezogen waren. Der pseudonyme Verfasser vermied darin sorgfältig jede offene und directe Polemik, ja er gebrauchte vielmehr die geschickte Wendung, dass er neben Luther, Bucer u. A. auch Calvin als Zeugen für die mildere Ansicht aufführte, welcher allerdings gewisse Stellen aus den frühern Ausgaben der Institutio günstig zu sein schienen. Theodor Beza nahm hierauf seinen Freund mit grosser Gewandtheit und Beredtsamkeit gegen den Angriff in Schutz. [5]) Allein Beza's Verthei-

[1]) Allerdings mit vereinzelten Ausnahmen, wie Zebedée. Gieseler, Kirchengeschichte. Bd. 3. Abth. 2. S. 178.

[2]) *Fidelis expositio et brevis refutatio errorum Serveti ... ubi docetur, jure gladii coërcendos esse haereticos.* Eine Analyse des Buches bei Stähelin: Joh. Calvin. Bd. 2, S. 312 ff.

[3]) So der Kanzler Nic. Zurkinden in Bern. Trechsel 1, 268.

[4]) Der Titel der Schrift lautete in der ersten Auflage: *Sententiae M. Lutheri J. Brentii aliorumque multorum tam veterum, quam recentiorum de haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum.* 8⁰. Trechsel 1, S. 265. Dass die Schrift nicht von Seb. Castellio herrührt, beweist Schweizer, Centraldogmen 1, 315 ff.

[5]) *De haereticis a civili magistratu puniendis, adversus Martini Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam. Genev. 1554.* Eine

digungsschrift konnte nicht hindern, dass ähnliche anonyme Libelle, eines bitterer als das andere, von allen Seiten gegen Calvin auftauchten. Noch in den nächstfolgenden Jahrzehnten dauerte dieser Schriftenkampf fort, in welchem der Italiener Minus Celsus mit offenem Visir auftrat. [1]) Aber so wenig erfuhren dadurch die in Genf zur Geltung gebrachten Grundsätze eine Erschütterung, dass zwei Jahre nach Calvins Tod im Zwinglischen Reformationsgebiet der Antitrinitarier Valentin Gentilis am 10. September 1566 in Bern, [2]) und in der reformirten Churpfalz der Antitrinitarier Sylvanus [3]) im December 1573 zu Heidelberg mit dem Schwert hingerichtet wurden. Ja noch im siebenzehnten Jahrhundert aber übersetzte der 1637 als Professor der Theologie zu Francker verstorbene Joh. Bogermann Beza's Buch von Bestrafung der Ketzer in's Holländische, nachdem er als Vorsitzender der Dordrechter Synode nicht undeutlich die Ansicht von der Todeswürdigkeit der Irrlehrer kundgegeben hatte. [4]) Noch später definirte unter den Holländischen Theologen der berühmte Gisbert Voëtius den Begriff der Häresie wenigstens nach Merkmalen, welche gänzlich auf die des Katholicismus hinauskommen [5]).

28. Es ist wohl die Frage aufgeworfen worden, welche Stellung Luther in der Angelegenheit Servets eingenommen haben würde, wenn er um diese Zeit noch gelebt hätte. Man hat oft behauptet, er werde die Hinrichtung desselben nicht gebilligt haben. Es ist möglich. Denn durch eine Zustimmung zu der Genfer Strafsentenz hätte Luther in der That mit oft genug ausgesprochenen Grundsätzen ganz entgegengesetzter Art in offenen

Analyse der Schrift bei Heppe, Theodor Beza, Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1861. S. 38 ff.

1) *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat disputatio, ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere. demonstratur. Christl. 1577. 8*; zweite Ausgabe *de haereticis capitali supplicio non afficiendis. Adjunctae sunt ejusdem argumenti Th. Bezae et And. Dudithis epistolae duae contrariae.* Ebend. 1584. 8.

2) Trechsel Bd. 2. S. 355 ff.

3) Ausser den Pfälzischen Geschichtschreibern Struve und Häusser zu vergl. Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld. 1857. S. 360.

4) Henke, Kirchengeschichte Bd. 4. S. 533.

5) *Gisb. Voëtii Disputt. selectae theoll. Ultraj. 1648—59. III. de errore et haeresi p. 703. ss,*

Widerspruch treten müssen [1]). Ein Gelehrter aus der reformirten Kirche, welcher stets ebenso besonnen und nüchtern zu urtheilen, als gründlich zu forschen pflegt, bemerkt über obige Frage richtig: „Das lässt sich nun wohl kaum entscheiden. Allein in ähnlichen Fällen rieth er doch auch selber zur schärfsten Strenge.“ In einem „Rathschlag der Theologen zu Wittenberg, ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert richten möge,“ unterzeichnet: *Placet mihi Martino Luthero* (Heidelberger Univers. Biblioth. Cod. CCCCXXXV p. 35) heisst es: „Wo man nun befindet, dass sie selbs Anfenger oder receptatores sindt und verbotten artickel haben, mag man sie mit dem Schwerdt strafen, als die Jenige, so Conventicula angericht haben wider M. F. G. offenlich ausgangen mandat“ [2]). Zwar fällt die Bestrafung der Wiedertäufer nicht ganz in die gleiche Kategorie mit derjenigen anderer Ketzer, weil ihnen die Tendenz zum Umsturz der weltlichen Obrigkeit neben ihrer Sektenlehre zur Last fiel. Dennoch lässt sich von dem Unentschiedenlassen der Frage nicht sofort zu einer Entscheidung zu Gunsten Luthers fortgehen. Nicht nur ist Luther, von der Wallung des Augenblicks und von stürmischem Pathos des Unwillens beherrscht, in manchen Stücken unberechenbar, sondern es gibt wenigstens auch eine einzelne Stelle, wo Luther allerdings der weltlichen Obrigkeit gegen „Lästerer der Ehre Christi u. s. w., die vom Predigen nicht ablassen wollen . . . und Spaltung unter dem Volke erregen,“ das Schwert vindicirt; „aber,“ fügt er hinzu, „eine solche Meinung soll es nicht haben, dass die Kirche die Bösen mit dem Schwerdt hinrichten sollte. Bannen und ausschliessen soll sie sie u. s. w.“ [3]). Hier läge in der Unterscheidung dessen, was der weltlichen Obrigkeit und dessen, was der Kirche zusteht, nur der alte augustinisch-katholische Grundsatz vor, der auch in Genf zur Anwendung kam, wo nicht das geistliche Consistorium, sondern die bürgerliche Justiz die Strafsentenz wider Servet erliess. Im Uebrigen ist bekannt, dass aus dem Wittenbergischen Kreise Melanchthon das harte Gericht über Servet auf die unumwundenste Weise

[1]) Ausser den obigen Stellen in der Epistelpredigt am 5. Sonntag n. Epiph. bei Walch XIII, 375, wo er über das Verhalten gegen Irrlehrer sagt: „Es gilt hier weder Leiden noch Erbarmen, sondern eitel Zürnen und Streiten und Würgen; doch nur mit Gottes Wort.“

[2]) Trechsel Bd. 1 in den nachträglichen Zusätzen und Berichtigungen zu S. 267.

[3]) Predigt vom Unkraut unter dem Waizen in der Hauspostille bei Walch XV, 110 ff.

nicht bloss in einem Briefe an Calvin, sondern auch in einem besondern Aufsatz, mit Verwunderung, dass Manche dasselbe missbilligten, in Schutz nahm [1]). Man ist nicht berechtigt, diese Aeusserungen bloss auf Rechnung einer gereizten Stimmung zu setzen, von welcher sich gerade von Natur zart besaitete und von den Widerwärtigkeiten des Lebens mürbe gemachte Gemüther, wie Melanchthon, zuweilen zu unüberlegten Aeusserungen hinreissen lassen [2]). Vielmehr spricht sich hier Melanchthon in wesentlich gleicher Weise wie die Genfer doctrinell über die Pflicht der christlichen Obrigkeit aus, welche nicht bloss für das physische, sondern auch für das geistliche Wohl der ihr Befohlenen zu sorgen habe. Spätere Vorgänge aber, wie der Process gegen Peucer und andere Kryptocalvinisten und die Hinrichtung des Kanzlers Nik. Crell, sind, so wenig sich dabei der lutherische Glaubenseifer ein Ehrendenkmal gesetzt hat, doch nicht so ausschliesslich auf Rechnung des theokratischen Elementes im Gnesiolutherthum zu setzen, sondern die Interessen des Chursächsischen Adels und der kaiserlichen Politik kamen hier zu stark in's Spiel, um mit den Vorgängen auf dem reformirten Gebiet in Parallele gestellt werden zu können.

29. So hat sich das theokratische Princip in seiner vollen Consequenz als Aufhebung der Glaubensfreiheit im Staate und Belegung der Ketzerei mit peinlichen Strafen allerdings nur auf reformirtem Boden entfaltet [3]). Aber wenn das Wesen der theokratischen Staatsgestaltung überhaupt darin zur Erscheinung kommt, dass der Staat die religiöse Zwecksetzung vollständig und unmittelbar zu der seinigen macht, dass er als solcher die Pflege des religiösen Elements, und zwar in confessioneller Geschlossenheit direkt in die Hand nimmt, so kann über den theokratischen Charakter auch des lutherischen Staates im sechzehnten Jahrhundert nicht nur kein Zweifel sein, sondern auch er hat sich an seinem Theile in der angezeigten Richtung manifestiren müssen. So wie durch den Speyerer Reichsabschied von 1526 eine gewisse Freiheit der Bewegung auf religiösem Gebiet verliehen worden war, traten städtische und fürstliche Obrigkeiten principiell auf jenen Boden hinüber. Von den dringenden

[1]) Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. 3, S. 700.

[2]) Beispiele bei Sudhoff, Olevianus und Ursinus S. 321. Schlosser L. Beza's S. 53.

[3]) Luc. Osiander macht den Zwinglianern ihr Handthieren mit dem Schwert gegen Ketzer geradezu zum Vorwurf. Schlosser S. 72.

Antrieben für die Staatsgewalt, die neue Stellung einzunehmen, ist bereits die Rede gewesen. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt steigert sich in der nächsten Folgezeit das Vollgefühl der neu überkommenen Pflichten und Rechte in den amtlichen Aussprachen der Fürsten und fast noch mehr der Stadtmagistrate. Bereits 1527 sieht es der Herzog von Liegnitz als seine Verpflichtung, und zwar bei Vermeidung des göttlichen Zornes an, „in dem, was der Seelen Heil anbetrifft, allen Fleiss fürzuwenden, dass seine Unterthanen mit dem reinen, klaren Worte des heiligen Evangeliums versorget werden," und bezeichnet sogar diesen seinen landesreformatorischen Beruf als die erste, der Verwaltung der zeitlichen Angelegenheiten vorangehende Regentenpflicht, welcher Alles weichen müsse [1]). Schon 1531 wird im Vorwort zu der Ordnung der Lübeckischen Landgemeinden als Pflicht der Obrigkeit, deren Versäumniss göttliche Strafgerichte über sie herbeiziehen müsse, die Sorge für Reinheit der Lehre und des Cultus hingestellt [2]). Im 16. Artikel der Strassburger Kirchenordnung von 1534 wird der Dienst des Wortes und die Obrigkeit als von Gott dazu bestimmt bezeichnet, die Seinen von ihnen selbst und allem Argen zu ihm durch unsern Herrn Jesum Christum zu ziehen [3]). Die Esslinger Kirchenordnung von 1534 nennt als die erste Pflicht der Obrigkeit, „Väter der Unterthanen der Seelen Heil halber" zu sein, und verheisst, dass die Obrigkeit sowohl von Predigtversäumniss, als von Hinneigung zur Feier von abgeschafften katholischen Feiertagen sich „dermassen in der That erzeigen werde, dass männiglich unsern Ernst gegen dem heiligen Evangelio spüren soll" [4]). Von der Plerophorie des Ausdrucks, in welcher vollends seit der Suspension der Bischofsgewalt in den protestantischen Territorien Deutschlands durch den Religionsfrieden von 1555 über das kirchliche Amt und Beruf der Landesherrschaften diese sich auszusprechen gewöhnten, soll weiter unten die Rede sein. Hier nur die Erinnerung an den grellen Contrast, in welchem diese Gestaltung der Dinge mit den frischen, hochgemuthen Aeusserungen Luthers stand, in welchen er in der Zeit vor dem Bauernkrieg alle Einmischung der bürgerlichen Gewalt in Sachen des Glaubens abwiess. So in der Schrift aus dem Jahr 1523: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam

1) Richter, Ev. Kirchenordnungen I, S. 73 und 74.

2) Richter a. a. O. S. 149 ff.

3) Richter a. a. O. 231. 237.

4) Richter a. a. O. S. 247 ff.

schuldig sei [1]. „Auf's Erste ist zu merken, dass die zwey Theil Adams Kinder, der eins in Gottes Reich unter Christo, das andere in der Welt Reich unter der Obrigkeit ist, zweierlei Gesetze haben; denn ein jeglich Reich muss sein Gesetz und Rechte haben, und ohne Gesetz kein Reich und Regiment bestehen, wie das gnugsam die tägliche Erfahrung gibt. Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken, denn über Leib und Gut, und was äusserlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst alleine. Darum wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment, und verführet und verderbet nur die Seelen." Ferner: „Lieber, wir sind nicht getauft auf Könige, Fürsten, noch auf die Menge, sondern auf Christum und Gott selber: wir heissen auch nicht Könige, Fürsten oder Menge; wir heissen Christen. Der Seelen kann und soll niemand gebieten, er wisse denn ihr den Weg zu weisen zum Himmel. Das kann aber kein Mensch thun, sondern Gott allein. Darum, in den Sachen, die der Seelen Seligkeit betreffen, soll nichts denn Gottes Wort gelehret und angenommen werden." Ferner 1524 in der Auslegung von 5. Mos. 18, 19: „Und wer meine Worte nicht hören wird.., von dem will ich es suchen." Mit diesem Wort thut er weg alle weltliche Obrigkeit, die bisher in Mose gelehret ist. Denn, das Gesetz Mosis zu erhalten, hat Gott das Schwerdt und Richter eingesetzt. Hier aber, da er ein neu Wort aufrichtet, setzet er kein Schwerdt, keine Richter; sondern er dräuet, dass er es rächen will... Denn dieweil diess eine Predigt ist des Lebens und des Heils, so soll keiner mit Gewalt dazu gezwungen werden, dieweil Gott ein willig Herz haben will, das da glaube. Weil aber ein solch Herz durch Menschen Kraft weder gegeben noch gezwungen werden mag, muss man die, so nicht glauben, allein Gottes Urtheil anheimstellen. Denn er hat sie verdammt, da er spricht Joh. 3, 18: „Wer nicht glaubet, der ist jetzt gericht, und an diesem Ort: Von dem will ich es suchen."

Auch dessen, was auf Luther und die Theologen in Sachen der Glaubensfreiheit bestimmend und herabstimmend wirkte, ist bereits gedacht worden. Nur an Eines muss hier noch im Interesse der Gerechtigkeit erinnert werden. Es wäre unerlaubt, Luthers Verhalten zu den kirchlichen Gestaltungen seiner Zeit schlechthin als die Vertauschung einer hochfliegenden Theorie

[1] Walch X. S. 452, 453.

mit einer kleinmüthigen Praxis aufzufassen. Man hat allerdings versucht, in den Ansichten Luthers vom Verhältniss zwischen Staat und Kirche eine gemäss dem Verlauf der Zeit fortschreitende Umgestaltung nachzuweisen [1]). Aber so gewiss in Luthers Verhalten im Allgemeinen zu einer gewissen Zeit ein Wendepunkt eingetreten ist, so müssen wir uns noch jetzt zu der bereits früher ausgesprochenen Ansicht [2]) bekennen, dass es, wie in gründlichster Weise auch von Andern gezeigt, in diesem Stück nicht gelingen will, einen solchen nachzuweisen [3]). Je nachdem Umstände und, was bei Luther stets sehr in's Gewicht fällt, Stimmung in derselben Periode wechseln, bieten sich auch aus derselben Zeit, sowohl früher als später, Aussprüche dar, in welchen die beiden verschiedenen Seiten des hier fraglichen Gegenstandes mit Bestimmtheit vertreten sind, wenn auch in den Jahren eines hochgemuthen Idealismus, welche den Zeiten bitterer erkältender Erfahrungen vorhergingen, aus natürlichen Gründen die einen häufiger sind, als die andern. Allen jenen lobenswerthen Theorieen über Glauben, Glaubensfreiheit und was daran hängt, ist Luther in thesi treu geblieben bis in sein späteres Leben. Aber nicht erst seit Abfassung des kleinen Katechismus, sondern schon seit 1519 finden sich daneben Forderungen, wie die, dass ungeachtet der Glaubensfreiheit Widerspenstige, Verächter und Lästerer des göttlichen Worts „um der zehn Gebote willen sollen zur Predigt getrieben werden, dass sie zum Wenigsten äusserliche Werk des Gehorsams lernen“ [4]). Nachdem die religiöse Gemeinde noch um 1523, ja noch 1526 so bestimmt als die Souverainin in allen Kirchensachen, Sachen der Lehre nicht ausgenommen, [5]) hingestellt worden ist, sieht

[1]) Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung. Leipzig 1851. Schenkel, über das ursprüngliche Verhältniss der Kirche zum Staat auf dem Gebiete des evangelischen Protestantismus; in Ullmann und Umbreits Theol. Studien und Kritiken. Jahrg. 1850. 1 und 2.

[2]) Meine Abhandlung bei Dove S. 474 ff.

[3]) Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche. Stuttgart 1853. S. 185; sowie neuerdings die eingehenden Erörterungen des gleichen Gegenstandes in Dessen: Luthers Theologie Bd. 1, S. 487 ff. Bd. 2, S. 556. 559.

[4]) Luthers Briefe von de Wette III. S. 498. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 195. 203.

[5]) Recht und Macht der christlichen Gemeinde die Lehre zu beurtheilen, bei Walch X. S. 1794 ff. Zuschrift an die ev. Gemeinde in Prag; Walch X. S. 1814 ff. Luthers Deutsche Messe bei Richter Ev. Kirchenordn. Bd. 1, 35 ff.

man Luther'n um dieselbe Zeit Schritt für Schritt in allen diesen Dingen die Obrigkeit mehr und mehr in's Mittel ziehen. Und doch thut er gegen das Ende seines Lebens gerade darüber die verdriessliche Aeusserung: *Satan pergit Satan esse. Sub Papa miscuit ecclesiam politiae; sub nostro tempore vult miscere politiam ecclesiae. Sed nos resistemus Deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare* [1]). Wir haben den letzten Grund dieser Widersprüche bei Luther wohl in jener „Abneigung gegen das formale Recht und dessen scharfe, mathematische Gestalten" zu suchen, welche ein Rechtsgelehrter unserer Tage [2]) als einen charakteristischen Zug durch die ganze Entwicklung der deutschen evangelischen Kirchen hindurchgehen sieht und auf Luther zurückführt. Denn durch Luthers ganzes Leben geht in der hier fraglichen Hinsicht wirklich ein Widerspruch zwischen dem Grundsatz und der Convenienz des Augenblicks. So ist es gekommen, dass in der That alle verschiedenen Ansichten der späteren Zeit sich auf ihn berufen können.

Für die thatsächlichen Zugeständnisse, welche Luther dem theokratischen Standpunkt überhaupt im Laufe der Zeit mehr und mehr zu machen sich gedrungen fühlte, möge ausser unseren eigenen schon genannten Ausführungen besonders auf das gründliche, so eben erschienene Werk von Köstlin über die Theologie Luthers [3]) verwiesen werden. Dagegen wird es von Interesse sein, in Beziehung auf das Thema von der Glaubensfreiheit zum

[1]) Schreiben Luthers an Dan. Cresser vom 22. October 1543 bei de Wette V, 596.

[2]) „Auch geht unverkennbar durch die ganze Entwicklung der deutschen evangelischen Kirchen ein Zug der Abneigung gegen das formale Recht und dessen scharfe, mathematische Gestalten. Während die Römische Kirche lange wirklich Trägerin der Rechtswissenschaft, dann viele Päpste und Bischöfe auch grosse Juristen — nicht im schlechten Sinn des Wortes — gewesen sind, ist seit der Reformation das Sprüchwort im Schwunge, dass die Juristen, und gerade die „rechten Juristen böse Christen" seien, und nicht bloss Luther war es, der den Juristen die Zunge aus dem Halse reissen wollte, sondern die evangelischen Geistlichen und Theologen haben es eingedenk der Tischrede Lutheri, dass wenn Noth an Mann gehe, doch allein Theologia helfen müsse, für Gewissenspflicht und Berufsaufgabe gehalten, vom Kirchenrecht keine Notiz zu nehmen, und finden sich insonderheit heutigen Tages mit dem Troste ab, dass die Kirche des Gesetzes das Papstthum sei." Merkel, das protest. Kirchenrecht des 18. Jahrhunderts in der Zeitschr. f. die gesammte Lutherische Kirche und Theologie. Jahrg. 1860. 1. S. 2.

[3]) Bd. 2. S. 556. 559.

Schluss noch einen Blick zu werfen auf die theologische Theorie, wie auf die kirchenregimentliche Praxis des Lutherthums im siebenzehnten Jahrhundert. Es mögen zwei classische Zeugen des reinen Lutherthums in Chursachsen: der Wittenberger Theolog Abr. Calov und der Consistorialjurist Bened. Carpzov in Dresden, darüber ihre Stimmen abgeben.

Calov [1]) wirft die Frage auf: *Utrum inviti ad fidem et religionem cogendi sint?* Er gibt auf dieselbe zur Antwort: *Pontificii affirmant, non theoretice tantum, sed ipsa praxi,* mit Bezugnahme auf Becanus u. a. Schriftsteller der römischen Kirche, welche der Behauptung des Thomas: *quod haeretici et apostatae corporaliter sint ad fidem compellendi* beipflichten und namentlich behaupten: *Magistratum debere subditos ad Papalem fidem (minis, carceribus, poenis inflictis) cogere. At quamvis Magistratus omnis studio id agere debet, ut vera religio propagetur, nec vagam licentiam in religione permittere, et ad conversionis media certa ratione compellere possit subditos, non tamen quemquam immediate ad religionem et fidem cogere debet, reluctante et invita ejus conscientia, nullis rationibus convicta.*

I. *Quia nullum ejus rei extat mandatum in S. literis. Quod ad Luc. 14, 23: compelle intrare, id neque Magistratui dicitur, sed servo, id est Apostolis, neque de haereticis agit, sed de gentilibus, quorum diversam rationem adversarii dicunt.* Zum Beweis werden nun Schriftsteller aus der katholischen Kirche selbst angeführt, wie Cornel. Jansen, Stapleton u. a., welche nur durch geistliche Mittel, *per conciones legales et comminationes poenarum,* nicht aber durch das obrigkeitliche Schwert gewirkt wissen wollen. Es folgt nun eine Erläuterung des vielberufenen *ἀναγκάζειν* durch Hinweisung auf Gal. 2, 14; 6, 12. 13. Luc. 24, 20 nach Maldonat zu Matth. 22, 2 zum Beweis, dass hier *id solum innuitur, adeo rogandos et invitandos esse, ut quodammodo compelli videantur. Quid vero,* schliesst Calov, *hoc ad violentam Magistratus coactionem?*

II. *Nullus est coactionis effectus, cum cogi quidem possit quis, ut ore confiteatur, se credere, cor autem ad credendum cogi sit impossibile. Nihil aliud agere coactores illos, quam ut coactos faciant hypocritas, ut aliud dicant, aliud teneant mente repositum.* Auch diess wird erhärtet durch Citate aus Erasmus, Bodin und

[1]) *Abr Calovii Systema locorum theologicorum. Vitemb 1655 Tom. I. p. 171 ss. Quaest. IIX.*

Thuanus, sowie den Ausspruch des weisen Gothenkönigs Theodorich: *religionem imperari non posse, quum nemo cogatur, ut credat invitus.*

III. *Repugnat id doctrinae Apostolicae, qua fugiendos quidem haereticos esse, monemur, non autem fugandos* Röm. 16, 17; 1. Tim. 6, 3 ss; Tit. 3, 10. *nec pugnandum adversus illos armis corporalibus, sed spiritualibus* 2. Cor. 10, 4. *non violentia, sed patientia vincendos esse* 2. Tim. 4, 2 *et argumentis, non tormentis, num poenitentiam Deus ipsis daturus sit ad agnoscendam veritatem* 2. Tim. 2, 25 etc.

IV. *Repugnat id naturae religionis: „cum nihil“*, wie Lactantius sagt, *„tam sit voluntarium, quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus, jam sublata, jam nulla est religio.“* Instit. V, 20. *Ideo requirit Deus, cujus vicarii sunt Magistratus, populum voluntarium et cultum spontaneum Ps:* 110, 3. *nec placent ipsi coacta sacrificia.* Lev. 19, 5 etc.

V. *Repugnat id juri Dei, qui solus habet in conscientias dominium. „Corpora obnoxia sunt et ascripta Dominis, mens vero sui juris“, inquit Seneca de Benef. 3, 21. Unde celebratur Stephani Batorei Poloniae Regis apophtegma: „Deum tria sibi reservasse, ex nihilo aliquid facere, futura scire et dominari conscientiis.“*

VI. *Repugnat saluti Reipublicae. Quandoquidem non solum periculum sit quoad animas subditorum, sive apostasias, si falsa sit religio, ad quam adiguntur, sive hypocriseos, si ad veram non argumentis inducantur, sed reluctante conscientia cogantur, sed noxae quoque attrahantur plurimae Reipublicae.* Citate aus Erasmus.

VII. *Repugnat sententiae et praxi Ecclesiae* 2. Cor. 1, 24: *„non dominemur fidei vestrae.“ Concilia priora Oecumenica anathemate percusserunt haereticos et ab ecclesia excluserunt; non vero vi ad Ecclesiam et fidem adigendos statuerunt.* Nun wird mit Bezugnahme auf *Concil. Toletan. IV. can. 56*, wie aus bekannten Aeusserungen von Constantin und Licinius, Valentinian, Jovian und Theodosius das Resultat gezogen: *Denique haereticos convictos et pertinaces ex Ecclesia Dei proscriptos esse, testatur Ecclesiastica historia, sed eos ad fidem coactos non testatur.*

VIII. *Repugnat sententiae Patrum orthodoxorum* mit Berufung auf Tertullian, Lactantius, Epiphanius, Hilarius, Bernhard [1]).

[1]) Ausser den obigen Citaten aus *Tertull. ad Scap. c. 2.* und *Lactant. Inst. V, 20. Epiphan. Haeres:* οὐκ ἐπαναγκὲς ἡ θεοσέβεια ἀλλ'

IX. *Coactio] propria est Tyrannorum, haereticorum et Anti-Christi* unter Berufung auf Augustin, die Apokalypse 13, 15. Erasmus und das canonische Recht.

X. *Denique refragatur coactio illa judicio Pontificum, Imperatorum et saniorum Pontificiorum* unter Berufung auf Aeusserungen von Gregor d. Gr., Kaiser Maximilian I. (Religionssachen wollen nicht mit dem Schwerdt gehandelt und gerichtet werden, und wird kein Ehrbarer, Gottfürchtiger und Friedliebender anders sagen. *Goldast. Const. Imperial. II. 204*), Ferdinand I., Erasmus, Bodin, Tholosanus und selbst die Jesuiten Coster und Acosta.

Argumentum contrarium potissimum e Luc. 14, 29 *antea discussum. Caetera expediuntur pleraque distinguenda inter violentam conscientiarum coactionem et publici exercitii religionis prohibitionem. Haec quandoque locum habet, illa nunquam. Idcirco medium tenendum, ut nec conscientiis libertas adimatur, nec vaga religionem quamvis publicitus exercendi licentia concedatur, sed salva conscientiarum libertate coerceatur talis licentia, nec nisi cogente necessitate, ac salute Reipublicae, aut pactis et constitutis ejusdem publicum exercitium religionis falsae indulgendum: quo pacto etiam Augustinus liberatur, qui sententiam suam de impunitate haereticis concedenda revocavit, et diligentiam disciplinae adhibendam monuit, neutiquam tamen conscientiarum libertatem sustulit. Retract II, 5. Distinguendum etiam inter coactionem ad fidem, et ad media fidei, auditum nempe verbi. Haec vigilantia Magistratus obtineri potest, illa non item; quandoquidem fides sit donum Dei, nec humana vi conciliari queat.*

Als Resultat gibt Calov [1]) an: *Errant itaque Pontificii, qui ad fidem invitos cogendos docent. Errant ex iisdem et Calvinianis nonnulli, qui falsae religioni addictos capitali supplicio affici debere contendunt et quos pro talibus habent, capite plectunt, teste inquisitione Hispanica et praxi apud Calvinianos.*

Man gewahrt in diesen Ausführungen einerseits die Sammlung aller denkbaren Gründe für eine preiswürdige Theorie, andrerseits die Hinterthür für eine keineswegs ebenso preiswürdige Praxis in der Unterscheidung der *coactio ad fidem* und einer *coactio ad media fidei, auditum verbi.* Indessen hätte

ἐκπροαιρέσεως ἡ δικαιοσύνη. *Hilar. ad Constant. Imperat. Non decet, non oportet cogi, atque compelli invitos et repugnantes. Bernhard. Serm. 66 in Cant. Suadenda est fides, non imponenda.*

[1]) p. 100.

Calov in dieser Beziehung getrost sich auf oben mitgetheilte Aeusserungen Luthers berufen dürfen. Wir finden bei ihm überhaupt im Ganzen die Gedanken Luthers in's Einzelne ausgeführt.

Für die kirchenregimentliche Praxis dagegen ist nun der unverwerflichste Zeuge der berühmte Carpzov [1]) in seiner für den Gesammtumfang der protestantischen Territorien Deutschlands klassisch gewordenen Consistorialjurisprudenz. Aus ihr erhellt die Continuität der Rechtsanschauung und rechtlichen Entwicklung von der Visitationsinstruktion von 1527 an bis zur Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts. Es heisst dort: *Non equidem sine ratione opinantur saniores politici, Magistratum in republica plures simul religiones minime tolerare debere; cum fieri nec soleat, nec possit, ut quis Deum sincere et ex toto corde diligat, qui diversas simul religiones fovere desiderat. Certum enim inde est, neutram colere religionem, qui contrarias admittit.* Als solche *saniores politici* werden nun unbedenklich citirt eine Reihe katholischer Schriftsteller, voran der Jesuit A. Possevin, dann der Cardinal Bellarmin, zuletzt Erasmus von Rotterdam. Dann folgen Berufungen auf das römische Zwölftafelgesetz und Cicero, sowie auf Josaphat, Josias und andere jüdische Könige, die den Götzenkultus stürzten. *Attamen*, heisst es dann weiter, *obtineri si in republica nequeat unitas religionis, toleranda potius diversitas, quam turbandum regimen status. Ut enim cuilibet magistratui summis viribus eo adnitendum concedamus, quo unica, eaque vera vigeat religio; si tamen efficere hoc nequeat, medicos imitari debet, qui in morbis gravioribus quandoque plus proficiunt quiescendo, quam movendo et agendo etc. Praestat siquidem aliquam habere rempublicam, licet variis de religione dissidiis turbatam, quam nullam. Tolerantur igitur*, fährt Carpzov fort, *Catholici inter Lutheranos. Sed num etiam Calviniani? Ferendi omnino*, antwortet Carpzov, *si privatim errent, quiete res suas agentes, neminem turbantes, nec errorem spargentes, quin potius ad cedendum parati, si meliora edoceantur. Magistratui insuper obtemperent et onera civilia aeque ac alii non inviti sustineant. Quodsi vero erroris admoniti ad veram et orthodoxam religionem Lutheranam accedere nolint, sed malitiose et pertinaciter in errore perseverent, jure expellentur ex jussu D. Apostoli, qui observare jubet eos, qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam sanam faciunt. Rom. 16, vers. 17.*

[1]) ***Bened. Carpzovii Jurisprudentia ecclesiastica s. consistorialis. Lips. 1645. Lib. II. tit. XVII. defin. 266.***

Unam nimirum et alteram admonitionem requirit, quae si nihil proficit vitare et rejicere jubet Tit. 3, vers. 10. Et fieri vix potest, ut admonitione spreta in errore perseverantes Calviniani aliis scandalum haud praebeant et tandem seditionis clancularíae semen spargant, quae vel sola expulsionis causa sufficere posset, nedum severior obtineat coercitio. Nun ein Citat aus Chemnitz *consilium de vitandis Calvinianis,* in welcher dieser den Obrigkeiten räth, die *Zwinglianos dogmatistas, tanquam cornupetas bestias et homines in majestatem filii Dei blasphemos a suis finibus arcere.* Alsdann: *Nec juvat Calvinianos exemplum Catholicorum, quos inter Lutheranos tolerari modo diximus. Non enim Calvinistae ut pontificii sub pace religionis sunt comprehensi.* Dafür werden Citate beigebracht aus den Schriften der Lutheraner Bidembach und Hutter, dem Religionsfrieden von 1555 und den Schriften des Jesuiten Ant. Keller, mit folgender Consequenz: *Quod si ergo Calviniani non gaudeant jure pacificationis religiosae, quid obstat quominus in errore suo malitiose perseverantes expelli queant?* Zum Schluss folgt als Authentica folgender Erlass des Dresdener Ober-Consistoriums vom 24. März 1628 an Schösser und Rath zu Pirna: „Wir haben Eure des Superintendenten die sub. dato 9. Februar abgewichenes und den 23. dieses Monats beede Berichte wegen etlicher böhmischer calvinischen Personen verlesen hören und ihr, der Schösser und Rath habt solche hierbei zu befinden. Begehren hierauf anstatt Sr. Kurfürstlichen Durchlaucht da noch andere Personen bei euch des Calvinismi halben in Verdacht, ihr der Superintendens wolltet dieselben unverzüglich vor Euch fordern, in Beysein Eurer Kollegen die *Gradus Admonitionum* gegen sie gebrauchen, und wenn solche nichts bei ihnen verfangen wollen, alsdann ihr der Schösser und Rath, unter denen ein jeder wohnet, dieselben alsbald aus Euren Gerichten wegschaffen, uns auch, wie ihr sämmtlich solches verrichtet, mit Zurücksendung der Beilagen hin wieder berichten. Darnach vollbringet ihr höchst gedachtes unseres gnädigsten Herrn Willen und Meinung.“ Aehnliche Rescripte z. B. über die Art der Bestattung von Calvinisten und Papisten lib. II. Tit. XXIV. Defin. 383.

So blieben Theorie und Praxis auch des lutherischen Protestantismus in dem anfänglichen Widerspruch über diese wichtige Materie in Folge der Mängel der Lehrbildung fortwährend befangen. Es gab im Gesammtgebiet des Protestantismus nur ein einziges entlegenes Land, das sich von diesem Widerspruch frei erhielt, das Grossfürstenthum Siebenbürgen. Durch alle drei Jahrhunderte hindurch lebten hier die vier Confessionen der Ka-

tholiken, Lutheraner, Calvinisten und Socinianer ohne erhebliche Kränkungen der einen durch die andern im Genuss der gesetzlich gesicherten Glaubens- und Bekenntnissfreiheit neben einander [1]). Erst in der spätern Zeit des siebenzehnten Jahrhunderts wurde in Holland bekanntlich durch den Staat, in Deutschland durch den Pietismus einer dem Wesen des evangelischen Christenthums entsprechendern Gestaltung der interconfessionellen Verhältnisse Bahn gebrochen.

[1]) Teutsch, die Rechtslage der evangelischen Kirche A. C. in Siebenbürgen; in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Jahrg. III, Heft 1. S. 1 ff.

theliken, Lutheraner, Calvinisten und Socinianer ohne erhebliche Kränkungen der einen durch die andern im Genusse der gesetzlich gesicherten Glaubens- und Bekenntnissfreiheit neben einander [1]. Erst in der spätern Zeit des siebenzehnten Jahrhunderts wurde in Holland bekanntlich durch den Staat, in Deutschland durch den Pietismus einer dem Wesen des evangelischen Christenthums entsprechendern Gestaltung der interconfessionellen Verhältnisse Bahn gebrochen.

1) Teutsch, die Rechtslage der evangelischen Kirche A. C. in Siebenbürgen; in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Jahrg. III, Heft I. S. 1 ff.

II.

Das Reformationswerk Ulrich Zwingli's

oder

die Theokratie in Zürich.

Das wissenschaftliche Interesse der letzten Jahrzehnte hat sich in steigendem Maasse und zugleich in einer weit gründlicheren, vielseitigeren und redlicheren Weise, als diess irgend früher geschehen ist, der Person Ulrich Zwingli's zugewendet. Nachdem auf Anlass des Jubelfestes der Reformation in Zürich für eine neue Gesammtausgabe der Werke des gefeierten vaterländischen Reformators Sorge getragen worden war, [1]) ist versucht worden, den Inhalt derselben durch Auszüge und Bearbeitungen auch dem grösseren Leserkreis zugänglich zu machen [2]). Neuerdings ist von Seiten mehrerer Gelehrten Zwingli's theologisches Lehrsystem im Einzelnen, wie im Ganzen, eingehend untersucht und dargestellt worden [3]). Seine Personalcharakteristik aber ist, ganz abgesehen von der Compendienkirchengeschichte, theils in mehreren eigenen Biographieen [4]), theils im Zusammenhange anderer Geschichtswerke von theo-

1) Huldreich Zwingli's Werke, erste vollständige Ausgabe durch M. Schuler und Joh. Schulthess. Zürich 1828 ff. 10 Bde.

2) Christoffel, Auswahl aus Zwingli's Schriften. Zürich 1843. 15 Bdchn.

3) Hahn über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl; Abhandl. in den Theol. Studien u. Kritiken, 1837. Heft 4. — Herzog, Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl; ebendas. 1839. Heft 3. — Zeller, das theologische System Zwingli's. Tübingen 1853. — Sigwart, Ullrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandola. Stuttgart 1855.

4) Ausser älteren Werken von Hess (1811) und Schuler (1819), sowie den seit 1834 in mehreren Auflagen erschienenen Vorlesungen von Hagenbach über Geschichte der Reformation und Merle d'Aubigné *histoire de la reformation* neuerdings Röder, der schweizerische Reformator Huldr. Zwingli. St. Gallen und Bern 1855. — Christoffel, Huldr. Zwingli's Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1857. Ferner die Lebensbeschreibungen Zwingli's in ter Haar's Reformationsgeschichte in Schilderungen, aus dem Holländischen übers. von C. Gross, Bd. 1. Gotha 1856; in Schenkel's: die Reformatoren und die Reformation. Wiesbaden 1856; in Ebrard's: das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt a. M. 1852. Bd. 2; die Skizze Zwingli's von P. Lange in Droysen's Monatsschrift, Jahrg. 1852. Septbr.; in Lang's religiöse Charaktere. Winterthur 1862, u. a.

logischen und nichttheologischen Schriftstellern mit lebendigem Interesse und Erfolg in Angriff genommen worden. Endlich hat der Abdruck zeitgenössischer Chroniken und der Fleiss, mit welchem neuestens das Leben mehrerer Zwingli näher gestandener Zeitgenossen, wie Oekolampadius, Mykonius, Bullinger, Ambr. Blaurer, Carlstadt, Zasius, Hutten, Collin u. A., bearbeitet worden ist, und die emsige Forschung, welche über dem gesammten oberdeutschen Reformationskreis, neben der Schweiz über Schwaben und Elsass sich ausgebreitet hat, auch für die nähere Kenntniss der Geschichte Zwingli's reichen Ertrag geliefert.

Man darf sich im Interesse der Wissenschaft dieser Häufung der Arbeiten über Zwingli freuen, aber auch — wir möchten sagen — im persönlichen Interesse Zwingli's selber. Denn Zwingli hat Missgeschick zu erfahren gehabt in der Geschichtschreibung. Er gehört offenbar zu den historischen Persönlichkeiten, welche mehr besprochen und bekrittelt, beurtheilt und verurtheilt, gelobt und getadelt, als verstanden, ja auch nur zum Gegenstand einer vielseitigeren, noch viel weniger allezeit einer redlichen Verständnissbemühung gemacht worden sind. Schon bald nach Zwingli's Tode schreibt Mykonius an den Freund, welcher ihn zu Abfassung einer Biographie des Reformators aufgefordert hatte: *Requireret hoc non tam Plutarchum aliquem quam Ciceronem patronum: adeo magnus est apud amicos, et revera, tam parvus autem apud hostes, ut ipse tu scribas Zwinglium saepe factum esse in auribus tuis Deum, contra non semel ita vituperatum, ut mirareris, quin terra devoraret* [1]). Und dabei ist es wenigstens in einer Hinsicht lange genug geblieben. Es ist keine angenehme, hier aber gleichwohl leider eine unabweisbare Pflicht, daran zu erinnern, dass Luther volle vierzehn Jahre nach Zwingli's Tod seiner dogmatischen Verbitterung gegen diesen noch so wenig Herr geworden war, dass er wenige Wochen vor seinem eigenen Ende in einem Schreiben an Jakob Probst in Bremen in sarkastischer Parodirung des ersten Psalms die Worte gebrauchen konnte: *Beatus vir, qui non abiit in consilio sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedet in cathedra Tigurinorum* [2]). Hiermit war und blieb leider der lutherischen Geschichtschreibung der nächsten Jahrhunderte der Rahmen vor-

[1]) *De Huldrichi Zwinglii fortissimi herois ac theologi doctissimi vita et obitu Oswaldo Myconio auctore;* in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, Bd. 1. Stück 2. S. 2.

[2]) Luther's Briefe, herausg. von de Wette, Bd. 5. S. 778.

gezeichnet, in welchem sie das Bild Zwingli's den Ihrigen gewissermassen obligatorisch vorzuführen hatte. Mit seltenen Ausnahmen hat sie in Beziehung auf Zwingli einen andern Ton, als diesen, leider nicht anzuschlagen gewusst; ebendesshalb natürlich auch nicht die Epigonen dieser Denkart, welche nach einem längeren Intermezzo in unseren Tagen wieder aufgetreten sind. Wir dürfen uns daher nicht wundern über das, was man neuerdings sich nicht entblödet hat von daher über Zwingli's Person der Lesewelt — es gilt hier den Gebrauch des allein bezeichnenden Wortes — aufzubinden [1]). Aber schmerzlich ist es allerdings, dass unter den Neuern selbst ein Mann wie Stahl [2]), d. h. ein Mann, welchem selbst Gegner [3]) seiner besondern Doctrinen ernste persönliche Gläubigkeit, entschiedenen Stand auf der heiligen Schrift, feurige Begeisterung für die christliche Kirche, einen gewandten, fast zu gewandten Geist zugestehen, sich gleichwohl auf manchen hergebrachten Ungerechtigkeiten seiner Confession gegen Zwingli hat betreffen lassen. Zwar hat Stahl in Beziehung auf Zwingli der Wahrheit gewisse Zugeständnisse zu machen nicht umhin gekonnt. Aber, wie nicht selten da, wo es sich um kirchenhistorische Dinge handelt, seine Kenntnisse offenbar mehr rhapsodisch zusammengerafft, als aus gründlichem Studium geschöpft sind, und die Neigung zu tendenziöser Verwerthung des so gewonnenen Stoffes ihn zu einseitigen, schiefen und entschieden irrigen Urtheilen zu verleiten pflegt, so ist das auch von seiner Auffassung Zwingli's zu sagen. Er ist nicht im Stande gewesen, seine Eingenommenheit für gewisse theologische Lieblingsdoctrinen, sowie gewisse politisch-kirchliche Idiosynkrasieen des modernen Lutherthums so weit zu bemeistern, um in seiner Zeichnung Zwingli's Künste unangewendet zu lassen, welche mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht bestehen können, [4])

[1]) Z. B. in Schriften wie die von Carl Becker: Doctor Martin Luther in den Hauptzügen seines Lebens geschildert. Leipzig 1856. Vergl. die Anzeige von Sigwart in Reuter's Allgemeinem Repertorium. 1858. 1. S. 41 ff.

[2]) Stahl, die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage. Berlin 1859. S. 11 ff. Ferner: Entgegnung auf die Einwürfe. — Anhang zur zweiten Auflage des Werkes: Die lutherische Kirche u. s. w. Berlin 1860.

[3]) Vergl. die treffliche Charakteristik Stahl's in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung, herausgegeben von Messner Jahrg. 1862. S. 273 ff.; speciell seine Darstellung Zwingli's betreffend Nr. 26, 33, 34.

[4]) Vergl. D. Stahl und die Union; in Hollenberg's deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1859. Nr. 29 ff. —

ebendarum aber sicherlich auch der „wissenschaftlichen Erörterung einer Zeitfrage" nicht zum Ruhm gereichen.

Allerdings hat es Zwingli zu keiner Zeit an Schutz gegen solche Anfeindungen gefehlt. Seitdem mit der Herausgabe seiner Werke 1543 der züricherische Freundeskreis zugleich eine *Apologia Zwinglii* ausgehen liess [1]), haben die Landes- und Confessionsgenossen des schweizerischen Reformators die wiederholten groben Verleumdungen desselben niemals stillschweigend hingenommen. Auch hat es die Pietät der Nachwelt Zwingli so wenig als den übrigen Reformatoren fehlen lassen an den bekannten Zeichnungen auf Goldgrund, wie sie dem dankerfüllten Herzen und dem Familiengeiste der Confessionen so natürlich sind. Aber für die tiefere geschichtliche Erkenntniss der Eigenthümlichkeit des zwingli'schen Reformationswerkes hat der Natur der Sache nach weder die eine, noch die andere Classe von Schriften im Ganzen bedeutendere Frucht getragen. Ueberhaupt sind der Zeichnung eines treffenden Gesammtbildes von Zwingli sowohl durch reformirte überhaupt, als durch speciell schweizerische Schriftsteller längere Zeit manche Hindernisse entgegengetreten, von denen wenigstens kurz die Rede sein muss. Zwingli hat nämlich ein Recht, nicht bloss als Theolog und als religiöser Reformator, sondern auch als patriotischer Staatsmann und politischer Reformator betrachtet zu werden. Er ist nach Ranke's treffender Bezeichnung der grösste Reformer, welchen die Schweiz jemals gehabt hat. Er war das nicht etwa bloss aus natürlichem Interesse für diese an sich so wichtige Seite des menschlichen Lebens, sondern gerade die besondere Richtung seiner religiös-reformatorischen Thätigkeit hatte ihn unausbleiblich auf das Gebiet der Politik geführt und führen müssen. Nun ist Zwingli bekanntermassen mit seinen politischen Entwürfen gescheitert; er ist für sie sogar zum Opfer geworden. Nur um so gewisser ist es jedoch, dass ohne eine gründliche Orientirung über die damalige politische Situation der Schweiz Zwingli's Reformationswerk durchaus nicht zu verstehen ist [2]). Aber man darf sich darüber nicht täuschen: die kühnen, idealistischen Entwürfe Zwingli's die äussere Unabhängigkeit, wie die sittliche Integrität

Baxmann, Zwingli und D. Stahl; in derselben Zeitschrift Nr. 34 ff. Zur Rechtfertigung Zwingli's (gegen den Anhang des Stahl'schen Werkes) ebend. 1860. Nr. 40.

[1]) Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 3. 1. S. 326.

[2]) C. Pestalozzi, Heinrich Bullinger, Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1858. S. 48.

seines Heimathlandes sicher zu stellen durch energische Ueberwindung der verderblichen Neigungen seines Volkes, und vor Allem der Grossen desselben, zu auswärtigem Söldnerdienst, sowie die davon unzertrennlichen Pläne einer den Machtverhältnissen, wie dem Bildungsstande der einzelnen Kantone der Eidgenossenschaft entsprechenden Umgestaltung der Bundesverfassung, haben aus vielen Gründen in der Folgezeit unter den Schweizern selber im Ganzen wenig Gunst genossen. Es haben Jahrhunderte und grosse Weltereignisse dazu gehört, um für Zwingli's verfrühte politische Gedankenwelt unter seinen Volksgenossen wieder Raum zu schaffen und den ohnehin keineswegs etwa bloss blinden Widerstand zu besiegen, welchen dieser Gedankenwelt gerade diejenigen Classen entgegenzusetzen gewohnt waren, welche in Republiken die Gelehrten und Geschichtschreiber zu liefern pflegen: die höheren Gliederungen der republikanischen Gesellschaft, die aristokratischen Kreise. Hiernach kann es nicht auffallen, dass die schweizerische Geschichtschreibung der Zeichnung des Reformators als Staatsmann weniger mit Vorliebe, als mit einer gewissen Zurückhaltung sich zugewendet hat, und der Patriotismus eine Vervollständigung des Charakterbildes von Zwingli nach der politischen Seite hin längere Zeit, als man meinen sollte, schuldig geblieben ist. Aber auch von dem Interesse der reformirten Confessionsgenossen ausserhalb der Schweiz muss Aehnliches behauptet werden. Zwingli hatte freilich nicht bloss auf die Schweiz, sondern auch auf Oberdeutschland mächtig eingewirkt. Aber unvergleichbar grösser war doch der Wirkungskreis, welchen sich seit seiner dauernden Niederlassung in Genf Calvin zu schaffen wusste. Mit ihm gewann der durch Zwingli begründete reformirte Typus der Kirchenverbesserung erst seine Entwickelung im grossen Styl und erhob sich zu europäischer Ausbreitung und Bedeutung. Durch Calvin wurde Genf die Metropole des westeuropäischen Protestantismus, und man nannte diesen nach Calvin, nicht nach Zwingli. Zürich selbst und die Kirchen der übrigen deutschen Schweiz beugten sich mehr und mehr der Uebermacht dieses gewaltigen Geistes. Für das Interesse der Reformirten ausserhalb der Schweiz trat daher der erste seiner maassgebenden Geister vor dem zweiten mehr in den Hintergrund. Ohnehin aber war ein theilnehmendes Sichversenken in die politische Geschichte des kleinen Landes, welches Zwingli seinen Sohn nennt, ein Detailstudium seiner inneren Parteikämpfe, eine sorgfältige Abwägung der Einwirkungen, welche von diesen Kämpfen auf Zwingli theils ausgingen, theils jene von ihm er-

fuhren, so unerlässlich dergleichen zur Gewinnung eines richtigen Gesammtbildes war, im Ausland nicht Jedermanns Sache, auch nicht die Sache der lediglich von theologischen Interessen erfüllten Fach- und Compendiengeschichtschreibung der ersten Jahrhunderte des reformirten Protestantismus [1]. Genug: mag darin auch etwas Beschämendes für unsere theologische Geschichtschreibung liegen, so wird es darum nicht minder wahr bleiben, dass wir die ersten gelungenen Zeichnungen des wirklichen, geschichtlichen Zwingli zweien Geschichtschreibern nichttheologischen Berufes zu verdanken haben. Mit gewohnter Meisterschaft hat Leop. Ranke [2] klar und präcis das Bild Zwingli's als patriotischen Staatsmannes inmitten der schweizerischen und deutschen Complicationen gezeichnet, und neuerdings ist dieses Bild des Reformators von Seiten eines hervorragenden schweizerischen Gelehrten, J. Casp. Bluntschli [3], auf's Glücklichste und Vielseitigste ergänzt worden. Die Spuren der von dieser Seite gewordenen Förderung haben sich seitdem auch in der Fachkirchengeschichte, so weit sie nicht fortgefahren hat, sich bloss confessionalistischen Präoccupationen dienstbar zu machen, an den Tag gelegt, wie — um nur wenige Beispiele anzuführen — ein Blick in den betreffenden Abschnitt von Gieseler's berühmtem Lehrbuch, sowie in den kurzen biographischen Andeutungen der Monographie von Sigwart über das zwingli'sche Lehrsystem erkennen lässt.

Indessen auch die von confessionalistischer Befangenheit freieren Bearbeitungen der Kirchengeschichte in der neueren Zeit haben doch bisher mit einem Mehr oder Weniger, sei es von Lob oder von Tadel, überwiegend an den Seiten von Zwingli's Person und Wirksamkeit gehaftet, vermöge deren der schweizerische Reformator verflochten ist mit dem Allgemeinen der Bewegungen seines Zeitalters, mit dessen theologischen Streitob-

[1] Schon Calvin fehlte es an Verständniss für das specifisch Nationale an Zwingli's Bestrebungen, und es bleibt dadurch seine Auffassung Zwingli's bei aller Schätzung, welche er ihm zu Theil werden lässt, nicht bloss eine einseitig theologische, sondern bei dieser Auffassung bleibt ihm auch die Pietät der schweizerischen Theologen gegen Zwingli bis zur Ungerechtigkeit unverständlich. Vgl. meine Schrift: Die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums u. Calvinismus in der bernischen Landeskirche. Bern 1842. S. 32 ff. 144.

[2] Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Berlin 1839. Bd. 3.

[3] Bluntschli, Geschichte der Republik Zürich. Zürich, 1848. Bd. 2.

jecten, überhaupt mit demjenigen, was seine Arbeit im Ganzen und Grossen Gleichartiges hat mit dem Thun seiner reformatorischen Zeitgenossen. Ja es hat sich unvermerkt in der kirchengeschichtlichen Betrachtung eine Art von feststehendem Reformatorentypus gebildet und man hat diesen, wenn auch nicht in gleicher Einseitigkeit, wie es von Stahl geschehen, doch viel zu ausschliesslich der Person und Wirkungsweise Luther's nachconstruirt. Das geschichtlich Unzulässige eines solchen Verfahrens liegt auf der Hand. Denn eine Geschichtsbetrachtung, welche, anstatt dem concreten Genius jedes ihrer Heroen gebührende Rechnung zu tragen, einen einzelnen derselben als den allein möglichen Typus eines reformatorischen Vorgehens zu Grunde legt, vermag einer zumal so ausgeprägten Besonderheit, wie diejenige Zwingli's ist, unmöglich gerecht zu werden. Daher gehört es nicht zum Ungewöhnlichen in unsern Tagen, auch von gemässigten Lutheranern abschätzige Urtheile über Zwingli ausgehen zu hören und oft genug Reformirte etwas kleinlaut dazu sich verhalten zu sehen. Wir unsererseits sind der Meinung, dass, wer Zwingli nur in's Auge fasst als Reformator der deutschen Schweiz in dem Sinne, in welchem Luther der Reformator Deutschlands war, als Lehrreformator, als Begründer eines unterschiedenen reformirten Lehrbegriffs, einer von der lutherischen wie von der römischen abweichenden Abendmahlslehre, als Vertreter einer eigenthümlichen Theorie theologischen Determinismus, als Schöpfer der einfachsten Form protestantischen Cultus und einer antihierarchischen Kirchenverfassung, mit diesem Allem noch keineswegs das herausgefunden hat, was für Zwingli's reformatorisches Wirken unseres Erachtens gerade das am meisten Charakteristische ist. Denn ohne dasjenige verkleinern zu wollen, was von Zwingli, und zwar im Laufe eines kurzen Lebens, an theologischen Leistungen ausgegangen ist, so bleibt so viel gewiss, dass seine Bedeutung weniger auf dem Gebiete der Doctrin und theologischen Gelehrsamkeit, als demjenigen des unmittelbaren Lebens, weniger in einer von bestimmten Lehrvoraussetzungen ausgehenden strengen Entgegensetzung gegen das Paganische und Hierarchische, als in einem generellen praktischen Bemühen liegt, von Allem abzulenken, was von der Erkenntniss der praktischen Heilszwecke des Evangeliums abführt oder dieselben verdunkeln könnte. Auf dem Gebiete der theologischen Systematik ist Zwingli schon von Melanchthon und später von Calvin übertroffen worden; die Privatfrömmigkeit hat sich zu jeder Zeit mehr von Luther als von Zwingli angezogen und ge-

nährt gefühlt; an der Simplicität seiner Cultusformen kann man ein Ungenügen empfinden. Dagegen wird sich nicht erweisen lassen, dass irgend einer der übrigen Reformatoren eine deutlichere Vorstellung gehabt habe von dem Evangelium als errettender Macht für die Menschheit, irgend einer von ihnen einen lebendigeren Trieb empfunden habe, dasselbe als Salz für die Erde, als erneuerndes Ferment für das öffentliche Leben zur Anwendung zu bringen, so frei von pfäffischem Geist, mit solcher Energie und so viel praktischem Verstand für die Neupflanzung desselben gewirkt, endlich so unbeirrt stets den Kern und die Hauptsache des Christenthums im Auge behalten zu haben, als Zwingli. Uebertroffen haben dürfte aber Zwingli alle seine Zeitgenossen nicht etwa bloss an Freiheit von engherzigem Dogmatismus, sondern auch an Interesse, aus der geweckten religiösen Innerlichkeit Ergebnisse zu gewinnen für das äussere Leben, in dem Drang, aus der himmlischen Gesinnung Früchte hervorzulocken für den irdischen Wandel und das menschliche Gebaren im weitesten Umfang, in dem Eifer für Organisation der christlichen Frömmigkeit in der Form der Societät, in dem Bemühen, die Gemeinschaft christlicher Frömmigkeit zum reinigenden und belebenden Mittelpunkt zu erheben für die Sittenbildung des bürgerlich-socialen Lebens, in der Thätigkeit christliche Grundlagen zu schaffen für die bürgerlichen Institutionen, in der ungebrochenen religiösen Zuversicht, in dem freudigen Idealismus und daneben doch der praktischen Nüchternheit und Energie, mit welcher er das Ganze seiner grossen Aufgabe in Angriff nahm.

Das Verständniss historischer Persönlichkeiten hängt bekanntlich in sehr vielen Fällen ab von ihren Strebungen und ihrer gesammten Art und Weise zugewandten oder abgewandten Zeitstimmungen nicht bloss der Mitwelt, sondern in demselben Grade auch der Nachwelt. Wir wagen daher schliesslich die Behauptung, dass einer gerechten Schätzung Zwingli's, einem eindringenderen Verständniss seiner Bedeutung im Kreise der Reformatoren, in der späteren sonst unbefangeneren Zeit dennoch gerade der fortdauernde Mangel an Erschlossenheit für die sachlichen Interessen, welche zu seinen unterscheidenden Lebenszielen gehört haben, hinderlich geworden ist, ja diess vielleicht nicht minder als in den vorangehenden Jahrhunderten die Unfähigkeit, festgewurzelte Vorurtheile abzustreifen, der theologische Hass, die dogmatische Bornirtheit. Man wird nemlich nicht in Abrede stellen wollen, dass bis vor Kurzem, wo die äussern Ereignisse darauf hinzudrängen angefangen haben, in der gelehrten Theologie das

Interesse für die Kirche als gesellschaftliche Gestaltung der Frömmigkeit, sowie für die Erforschung ihrer Lebensformen und Lebensgesetze nicht übermässig gross gewesen ist. Auch die Kirchenhistorie und speciell die Reformationsgeschichte haben davon keine Ausnahme gemacht. Sie waren mehr Geschichte der Theologie, welche doch nur eine der verschiedenen Funktionen der Kirche ist, als Geschichte der letztern in ihrem ganzen Umfang. Die Reformatoren pflegten, wenn auch nur da und dort so gut als ausschliesslich als Abendmahlslehrer betrachtet, doch vorzugsweise von Seiten ihrer theologischen Systeme mit einer so in's Detail gehenden Ausführlichkeit dargestellt zu werden, dass neben derselben für ihre sonstige Arbeit für die Kirche wenig Raum und Sinn übrig blieb. Es ist gewiss bezeichnend, dass es unserer sonst so emsig und erfolgreich gepflegten Kirchenhistorie begegnen konnte, ein so wichtiges Thema, wie die Geschichte der Kirchenverfassung des Protestantismus, völlig hintanzustellen, so dass diese vor kaum zwölf Jahren die erste gesonderte Bearbeitung erfuhr, und dieselbe nicht einem Theologen, sondern dem Juristen Richter verdankt werden musste. Diese fast durchgehende Einseitigkeit des Interesses für das bloss Theologische im engern Sinn ist nun besonders für Zwingli sehr nachtheilig geworden, dessen vornehmste Bedeutung, wenn wir nicht ganz irren, auf der vorhin bezeichneten praktischen Seite des christlichen Lebens zu suchen ist. So ist Zwingli offenbar der erste unter den Reformatoren, welcher Hand angelegt hat nicht etwa bloss an eine neue Theologie, sondern zugleich den Gedanken einer eigenen Kirchenbildung auf Grund der neuen Principien mit Lebhaftigkeit ergriffen und verfolgt hat. Das Ganze seiner Gedankenwelt hat sich vorzüglich nach dieser Seite hin ausgewirkt. Die Verfassung, welche Zwingli der Zürcherischen Kirche gab, ist der älteste Versuch dieser Art auf dem Boden des Protestantismus überhaupt. Während nach Stahl unter den Lutheranern bis 1530 noch keine Kirche bestand, sondern nur eine kirchenbildende Bewegung stattfand, hatte Zwingli seine kirchliche Schöpfung bis zu jenem Jahre bereits so weit dem Ziele entgegengeführt, als es ihm überhaupt vergönnt war diess zu bewerkstelligen. Schon desshalb allein dürfte sich in diesem Theil des Zwingli'schen Reformationswerkes ein gewiss nicht geringes Interesse concentriren, auch für die ähnlichen Ziele, für welche in unsern Tagen in sehr verschiedenartiger Weise der Eifer so lebhaft, ja selbst ungestüm erwacht ist. Die nachfolgende Abhandlung wird daher unter Absehn von der genugsam besprochenen rein theologischen, so weit als

diess möglich ist, ausschliesslich der kirchenbildenden Thätigkeit Zwingli's ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Ebendesswegen aber wird zugleich Zwingli's Antheil an den politischen Begebenheiten seiner Zeit und besonders seiner letzten Lebensjahre, weil sich in ihnen das ihm eigenthümliche System von Kirche vorzugsweise praktisch auswirkt, statt der bisherigen höchst summarischen eine in's Detail gehende Darstellung finden. Darauf gründet sich die Hoffnung, dass die hiermit folgende Nachlese auf dem Gebiet der zahlreichen Arbeiten über Zwingli vielleicht willkommen sein und nicht ganz ohne Frucht bleiben werde.

I.

Allgemeines über Zwingli's Reformation.

Es sind besonders einige, wie uns scheint, bisher nicht genugsam beachtete Gesichtspunkte, durch deren Festhaltung das genauere Verständniss von Zwingli's Individualität und reformatorischen Bestrebungen, vornehmlich bei einer Vergleichung mit Luther, bedingt sein dürfte.

1. Eine durchaus charakteristische Eigenthümlichkeit Zwingli's besteht vor Allem in seinem lebendigen Sinn für das menschliche Societätsleben in der Gesammtheit seines Umfangs, in der steten Beziehung seines Interesses auf ein sociales Ganzes, in der ununterbrochenen Verknüpfung, in welche er das kleinere Ganze, für welches er jeweilig arbeitet, mit einem Grössern und Allgemeinern zu setzen weiss. Auf jeder Lebensstufe lässt sich bei ihm jene Beziehung wahrnehmen; in ihren Ursprüngen aber liegt jene Verknüpfung seiner Sinnesweise mit dem Grössern und Allgemeinern unzweifelhaft über Zwingli's Auftreten im eigentlichen wirkenden Leben weit zurück. Ueber die entscheidende Bedeutung der aus dem häuslichen Leben und der frühesten Jugenderziehung empfangenen Eindrücke für die spätere Entwickelung und Sinnesweise grosser Männer brauchen wir hier kein Wort zu verlieren. Was ein zumal so reich ausgestattetes Gemüth in jenen frühesten Jahren aufgenommen, das keimt und gährt nach und kommt, sei es als fruchtbringende Kraft, sei es als Ursache von Hemmungen und Lähmungen, im spätern Leben zum Vorschein. Man wird nicht behaupten wollen, dass die Jugenderziehung Luther's der Entwickelung einer ähnlichen Sinnesweise günstig gewesen sei. Die harte Schlägezucht in Haus und Schule, welche Luther durchzumachen hatte, die Religiosität der knechtischen Furcht vor Gott

und sogar vor dem Heiland, die ihm nach seinen eigenen Geständnissen anerzogen war, vermochten, abgesehen von Anderem, zwar die Keime einer grossen und starken Seele in dem Knaben nicht zu ersticken. Luther's Personcharacter ging vielmehr aus einer solchen herben Zucht, nachdem sie einmal glücklich überwunden war, nur um so mehr zur Freiheit gestählt und zu gediegener Stärke herangereift hervor. Aber für den Anfang raubte sie doch Luther'n die Frische und Freudigkeit in seinen Beziehungen zu Gott und Menschen; anstatt das jugendliche Gemüth lebendig zu erschliessen, drängte sie dasselbe scheu in sich selbst zurück und pflanzte jene Stimmung, welche endlich in seinem Verzicht auf die weltliche Ehrenlaufbahn, für welche er von seinem Vater bestimmt worden war, in seinem Eintritt in's Kloster und seinem Ausscheiden aus dem bürgerlichen Leben und Beruf ihre alleinige Befriedigung zu finden glaubte. Ueber Zwingli's Knabenzeit fehlen uns leider ähnliche speciellere Berichte, wie wir sie über Luther namentlich den Aufzeichnungen Ratzeberger's [1]) verdanken. Aber was wir davon wissen, das gibt uns auch die Erklärung, wie in dem jugendlichen Gemüth, ungeachtet der Knabe frühzeitig, umgekehrt wie Luther, nicht zum weltlichen Beruf, sondern zum Dienst der Kirche bestimmt war und unter die Pflege eines geistlichen Oheims kam, jene sociale Sinnesweise gepflanzt ward. Nicht ein hervorstechendes religiöses Element, sondern die Vaterlandsliebe ist bei Zwingli das früheste Medium zwischen dem Ich und dem Allgemeinen. Sie wird in dem Knaben geweckt in einem Vaterhause, welches den ansehnlichen Mittelpunkt des ländlichen Gemeinwesens bildete, welchem das Vaterhaus angehörte, und in welchem das jugendliche Gemüth nicht unberührt bleiben konnte von dem Reflex, den die öffentlichen Angelegenheiten des Landes gerade damals bis in die kleinsten Kreise, ja bis in die ärmste Hütte warfen. Als Zwingli geboren wurde, war noch kein Jahrzehnt verflossen, seitdem die Schweizer ihre glorreichen Siege über Carl von Burgund erfochten hatten. Ihrer Theilnahme an diesen blutigen Kämpfen verdankte die Landschaft Toggenburg, die engere Heimath Zwingli's, ihre völlige Befreiung von der Oberherrlichkeit des Abtes von St. Gallen. Wie oft mochte unter dem Dache des Ammans von Wildhaus von diesen Begebenheiten die Rede gewesen und dem Knaben Gelegenheit

[1]) Neudecker, die handschriftliche Geschichte Ratzeberger's über Luther und seine Zeit, Jena 1850, und der betreffende Artikel in Herzog's Theol. Realencyklopädie, Bd. 12.

gegeben worden sein, zu lauschen auf die Erzählungen des Vaters von den Siegen, welche die Tapferkeit der frommen Eidgenossen nach feierlicher Anrufung Gottes über den mächtigen Feind erfochten hatte! Aber auch die Kehrseite dieser Begebenheiten konnte der jugendlichen Wahrnehmung nicht fremd bleiben, nemlich einerseits die Habsucht und Ueppigkeit, welche in Folge der Theilung der reichen Kriegsbeute unter den Siegern angefangen hatte einzureissen, andererseits die seitdem entzündete Begier, derselben zu fröhnen durch Eintritt in den Söldnerdienst fremder Fürsten, um welchen diese unter lockenden Anerbietungen warben. Die Schweizer galten nemlich seitdem für die besten und unüberwindlichsten Soldaten. Jede Partei suchte bei'm Ausbruch eines Krieges, wenn auch mit grossen Geldopfern, Schweizerische Soldtruppen zu gewinnen. Diess hatte endlich so weit geführt, dass besonders von Frankreich aus immense Summen Jahr für Jahr in Form von Pensionen an berühmte Söldlingsführer und an angesehene Personen, welche auf die Gestattung der Werbungen und deren Fortgang Einfluss zu üben im Stande waren, in die Schweiz wanderten. Den sittlichen und ökonomischen Ruin, der daraus für das Land entsprang und den Zwingli später mit seiner ganzen Energie bekämpfte, indem er seine Landsleute auch auf die wirthschaftlichen Folgen und die Gefährdung der Unabhängigkeit des Vaterlands aufmerksam machte, lernte also Zwingli schon frühe kennen. Wir lassen in der Note einen Zeitgenossen darüber reden, wie die Ehre, die Sittenreinheit, die äussere Unabhängigkeit der Eidgenossenschaft bedroht war durch dieses Söldnerwesen, welches, von den obersten Kreisen des Volkes ausgehend, bis in die niedersten hinab verlockend und verderbend wirkte [1]). Genug: diess

[1]) ***Myconii narratio verissima civilis Helvetiorum belli (Capellani) per modum dialogi congesta*** in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv I, 2. S. 41 ff. theilt über diese Materie Folgendes mit: ***Pensionum a principibus malum jam Helvetiam (ut nosti) sic ceperat, ut omnia nihil nisi luxus esset et libido. Cum vitiis itaque prima congressio, imo cum fonte vitiorum. Conatus enim ille perpetuus abolere pensiones, malum tam pestilens, ut in Helvetiis quicquid unquam fuerit boni, probi, iusti, humani totum haec pestis aboleverit, e diverso autem quicquid est pravum, malignum, iniustum, ferum introduxerit. Novit vir bonitatis amans, quod iustitiae Dei non foret locus inter eam perniciem. . . . Et quamvis prima illa, quibus convenerit nobis cum regibus quibusdam, a recto non ita multum abfuerint, posteriora tamen sic libertatem exemerint, ut iam non liberi Helvetii, sed miserrimi principum servi condigne vocaremur. . . Obligavimus nos ad votum principum, certo militum numero conducto, unde colligerentur. In causa fuerunt annuae pensiones***

Uebel war in den Tagen, als Zwingli Knabe und Jüngling war, der Gegenstand des wachsenden Unmuthes gerade in jenen Regionen des ehrenfesten und wohlhabenden Bauernstandes, zu dessen Gliedern Zwingli's Vater gehörte, und in einzelnen Gegenden der Schweiz hatte jener gerechte Unmuth zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts sogar schon in stürmischen Auftritten der Landleute gegen die herrschenden Oligarchieen sich Luft gemacht. Diess waren die Eindrücke, unter denen Zwingli heranwuchs, und bei der Wahrheitsliebe, welche ihm als hervorstechender Zug nachgerühmt wird, konnte ohne unkindliche Frühreifigkeit eine Theilnahme an dem Allgemeinen, ein in seiner Art entschiedenes Urtheil über die öffentlichen Calamitäten schon in jungen Jahren sich in ihm bilden. Diejenigen unter uns, deren Jugendzeit in die Periode der französischen Herrschaft über Deutschland und der nachfolgenden Freiheitskriege fiel oder zu deren Jugendeindrücken noch die unmittelbaren Nachwirkungen jener Periode gehören, werden am leichtesten verstehen, was hier gemeint ist. So wenig sie auf ihre eigene Art von jugendlicher Antheilnahme an den Geschicken Deutschlands, auf ihr lebendiges Gefühl für des Vaterlandes Unglück, Schmach, Noth, Gefahr und Sieg den Vorwurf frühreifen, anticipirten Wesens kommen lassen werden, ebenso wenig werden sie Zwingli's innige Betheiligung an den vaterländischen Dingen missverstehen, welche nicht minder gesunden und natürwüchsigen Ursprungs war. Nur da verdient jene Antheilnahme den bezeichneten Vorwurf, wo sie aus einer forcirten Verstandesentwickelung ihren Ursprung nimmt und in altklugem Raisonniren verläuft, nicht aber wo sie durch die sittlichen Eindrücke der Weltbegebenheiten erzeugt wird und auf dem lebendigen sittlichen Pathos der Jugend für Ehre und Schmach, Recht und Unrecht, Gut und Böse ruht. Die Scheinblüthe solch' forcirter Verständigkeit fällt frühzeitig ab und bringt es selten zum wirklichen Mannesalter

privatis distributae. Per hoc effectum, nam potentes erant, ut quicquid illi peterent, nos reciperemus. Auch unter die geringen Leute wird Geld ausgestreut. *Tum iuventus a laboribus educi, non statim contra hostem aliquem, sed ad otium, nam initio distribuebantur in civitates, ut audito, quod Helvetii adessent, hostes principis a bello inferendo deterrerentur. Sic pacata fuerat principis ditio: illi vero corrumpebantur otio. . . . Ubi domum redierant, otio iam adsueti, coronatis pleni, nihil norant nisi voluptatibus indulgere, bibere, ludere, saltare, libidinari et pessimo exemplo seducere alios; sed et contemnere vere dicere liceat omnem honestatem: hoc est, ut uno verbo dicam, sic vivere domi, quemadmodum foris didicerant.* Aehnlich Bullinger, Ref.-Geschichte, Bd. 1. S. 4. u. a.

der Verständigkeit. Die lebendige Regsamkeit des sittlichen Instinkts dagegen ist eine wirkliche Blüthe, auch wenn sie erwacht an einem Gegenstand, welcher nach seinem Gesammtumfang noch über die jugendliche Beurtheilungskraft hinausliegt, und bringt zu seiner Zeit die Frucht jenes ebenso mächtigen, als gediegenen sittlichen Ernstes, mit welchem man später Zwingli an der vaterländischen Aufgabe arbeiten sieht. Dieser Sinn begleitet Zwingli fortan durch's Leben, durch alle Stufen und Wirkungskreise desselben hindurch, bis die letztern sich immer mehr erweitern, das Wirken innerhalb des amtlichen Berufs sich deckt mit dem providentiellen Wirken für das Grosse und Allgemeine, und das früh erwachte sociale Interesse sich vollendet in der reformatorischen Aufgabe. Es würde ein grosser Fehler sein, diese Seite der Entwicklung Zwingli's zu übersehen oder zu unterschätzen. Denn aus ihr erklärt sich zunächst die ebenso innige, als natürliche Verflechtung seiner kirchlich-reformatorischen mit seinen patriotischen Interessen. Denn abgesehen von der Frage, ob Vaterlandsliebe etwa bloss als heidnische Tugend gelten soll, lässt sich da von einer unbefugten und tendenziösen Einmischung nicht reden, wo es sich um die Pflege, um ein Auswirken von Interessen handelt, von denen wir von Kindesbeinen an erfüllt gewesen sind, die zu unsern primitivsten Lebensinteressen gehören. Aber nicht dergleichen steht hier in erster Linie. Die hohe Bedeutung der socialen Sinnesweise Zwingli's wird erst vollkommen ermessen mit der Erwägung, wie viel die frühe Gewohnheit lebendiger Einreihung in ein grösseres Ganzes, einer unbefangenen, begeisterten Hingabe an allgemeinere Zwecke dazu beiträgt, den natürlichen Egoismus in allen seinen Gestalten niederzuhalten, wie sie namentlich schützt gegen Isolirung in Standes- und Fachinteressen, ein gesundes Gegengewicht bilden hilft gegen die schweren Versuchungen doctrineller Eigenlebigkeit, bewahrt vor Versenkung in religiösen Selbstgenuss und ein Bemühen um die reine Wahrheit, das für diese am Ende gleichwohl keinen andern Zweck kennt, als in getroster Zuversicht auf eine vermeinte Selbstzwecklichkeit sich immer nur um die eigene Achse zu drehen; wie sie eine prüfende Wachsamkeit rege erhält über die Wirkungen der eigenen Ideenwelt bei'm Hinausgeben in das wirkliche Leben, aufmerken lehrt auf ihre Verwirklichung im gesellschaftlichen Organismus; wie sie endlich dem lebendigen Eifer die Hand bietet, aber auch aus ihrem angesammelten Schatz von praktischer Weisheit, Klugheit, Umschaulichkeit und besonnener Mässigung die Mittel darbietet und die Wege zeigt zur Ausgestaltung des Evan-

geliums in der Societät. Mit einem Wort: diese sociale Sinnesweise ist es gewesen, welche Zwingli befähigte zur Lösung einer nicht lediglich theologischen, lehrhaften, sondern zugleich einer kirchlich-socialen Aufgabe.

2. Von seinen reformatorischen Erkenntnissen verdankte Luther fast nichts einer eigentlichen Unterweisung durch Andere. Ohne eine Führung durch Lehrer hatte er sich an der Hand der Schrift aus seiner kirchlichen Befangenheit und mönchischen Blindheit Schritt für Schritt bis zu jenen Erkenntnissen — man darf den Ausdruck wohl gebrauchen — hingetastet, welche von da an in so grossartiger Weise in ihm ihren Vertreter finden. Als ihm Melanchthon's gelehrte Hülfen und Einflüsse zu Gute kamen, war für Luther die innere Krisis in der Hauptsache schon vorüber. Ganz anderer Art war die Erziehung Zwingli's zum Reformator gewesen. Er hatte in der Theologie bereits den Unterricht eines solchen Lehrers genossen, wie Thomas Wyttenbach von Biel war. Es ist bekannt, mit welcher Hochachtung und Hingebung Zwingli diesem gelehrten und frommen Lehrer folgte und was er 1503 bereits aus seinem Munde zu hören bekam. *Multa,* bezeugt Leo Jud [1]), der Mitschüler Zwingli's bei Wyttenbach, *quae posteris temporibus ab aliis prodita sunt, providebat et praesagiebat, ut de indulgentiis papisticis et aliis rebus, quibus Romanus pontifex stultum mundum aliquot iam seculis dementaverat.* Er pflegte auch jüngern Männern vorauszusagen, wie Rud. Walther, Zwingli's Schwiegersohn, erzählt [2]), dass die Zeit nicht mehr ferne sei, da die scholastische Theologie müsse abgethan, und die alte Lehre der Kirche erneuert werden, wie sie von den rechtgläubigen Vätern aus der heiligen Schrift überliefert ist. Gegen den Ablass hat er eifrig geredet. Seinen Schüler Zwingli spornte er zum Lesen der heiligen Schrift an, und wenn Zwingli versichert, er habe von Wyttenbach zuerst gelernt, dass Christi Tod die einzige Bezahlung für alle unsere Sünden sei, so zeigt er uns selbst den Weg zu der Quelle der Ueberzeugungen, die er als Mann verfocht [3]). Somit hat Zwingli sein Studium der Theologie mit festen

1) Gieseler, Kirchengeschichte, Bd, 3. 1. S. 131.

2) Ebendas. S. 132.

3) Stahl, Entgegnung, S. 6., sucht das in dem Bericht über Wyttenbach enthaltene Zeugniss für die frühzeitige Unterweisung Zwingli's in den evangelischen Heilswahrheiten durch die Bemerkung zu entkräften: „Dass Christi Tod allein und nicht Pfaffen und Messe und Wallfahrten unsere Bezahlung ist, konnte man damals zweifelsohne nicht bloss bei Wytten-

Gesichtspunkten begonnen, mit misstrauischer Kritik gegen die Scholastiker, gegen das ganze System der römischen Lehre, mit der Ueberzeugung, dass die reine Lehre weiter zurückliege, und dass die Schrift alleinige Quelle der christlichen Wahrheit sei [1]. Jene Gefühle unbegrenzter Ehrfurcht vor der Institution der Kirche, wie sie in Luther lebten, darf man daher bei Zwingli nicht suchen; sie konnten in ihm nicht Wurzel geschlagen haben. Seine Stellung zu derselben war von vornherein eine kühle, kritisch-nüchterne; er fand sich in den Organismus der Kirche, aber er lebte nicht darin. Stellte ihn auch der Standpunkt, welchen er einnahm, der Kirche nicht entgegen, so doch gegenüber in einem nicht mehr zweifelhaften Bewusstsein des Unterschieds zwischen seinen Ueberzeugungen und dem römischen Dogma. Genug: das, was bei Luther erst die Frucht langen und schweren Ringens gewesen war, wurde Zwingli'n schon fertig entgegengebracht, die innere Unabhängigkeit von der Autorität der Kirche war bei ihm schon die Mitgabe seiner theologischen Erziehung.

So viel ist gewiss, dass eine formelle Losreissung von der Gemeinschaft der römischen Kirche, wenn sie ihm geboten schien, Zwingli'n keinen innern Kampf kosten konnte; nicht minder, dass wenn er sich einmal zu einer Absage dieser Art entschloss, diese Absage sicher eine ernste und gründliche war. Um so wichtiger ist es, sich die Impulse klar zu machen, durch welche schliesslich diese Absage herbeigeführt wurde. Sie kamen, wie bei Luther, mehr von Aussen, als von Innen.

3. Die Studien beider Männer treten in gewissen Perioden

bach, sondern an vielen Orten hören. Aber wie diese Bezahlung uns zu Gute kommt, welches die Bedeutung des Glaubens ist, hat Zwingli bei Wyttenbach nicht gehört oder (!!!) er hat es wieder vergessen.“ Es erweckt kein gutes Vorurtheil, eine zuversichtlich ausgesprochene historische Assertion, wie hier geschieht, im gleichen Athem wiederum in eine Alternative aufgelöst zu sehen. Gesetzt aber auch, man habe damals Aeusserungen wie die wyttenbach'sche wirklich an vielen Orten hören können, so ist der Sinn, welchen dieselbe in Wyttenbach's Mund hatte, wohl hinreichend verbürgt theils durch die dem evangelischen Lehrbegriff zugethanen Männer, durch welche sie der Nachwelt aufbewahrt worden ist, theils durch die Oertlichkeit, an welcher sie geschah. Denn dass im Basel'schen Klerus schon frühe und besonders um die Zeit Wyttenbach's auch sonst Spuren einer tiefern evangelischen Heilserkenntniss hervortreten, wie nicht eben „an vielen Orten“, ist längst nachgewiesen. Vergl. Herzog, Leben des Joh. Oekolampadius, S. 34 ff.

[1]) Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 12.

ihres Lebens bestimmter als bisher unter die Antriebe eines gewissen Pflichtgefühles, welches aus der amtlichen Stellung beider erwächst. Bei Zwingli beginnt diese Periode schon 1506 mit dem Antritt seines Pfarramts in Glarus, bei Luther 1508 mit seiner Anstellung an der Universität Wittenberg, namentlich aber 1512 mit Annahme der theologischen Doctorwürde und der damit verbundenen Verpflichtung auf die Bibel. Wie merkwürdig individualisirt sich aber auch dieses gemeinsame Pflichtgefühl beider Männer je nach der besondern Natur ihrer Neigungen und Aemter! Es verleiht ihren praktischen Bestrebungen einen unterschiedenen Charakter. Während Luther, seitdem er Lehrer der Philosophie geworden ist, anfängt, sich mit einer gewissen Bitterkeit gegen dieselbe zu erfüllen, vertieft sich Zwingli um diese Zeit neben der Bibel in die Schriften des Picus von Mirandola. Sigwart hat gezeigt, wie gross der Einfluss des Picus auf Zwingli's theologischen Ideengang geworden ist. Aber was er um diese Zeit studirt, die Philosophie wie das neue Testament, insbesondere das Evangelium Johannis und die paulinischen Briefe, das studirt er für praktische Zwecke. Er lernt, um zu lehren, um zu predigen, um durch Erkennntniss der Wahrheit ein christliches Leben zu pflanzen [1]). Denn — erzählt Myconius im Leben Zwingli's — *percipiebat, quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum Dei gregem commissum esset, inprimis scientiam Dei necessariam — tum orationem.* Die Ausbildung zum Prediger ist ihm eine Hauptangelegenheit, vornehmlich zu diesem Zweck studirt er die Classiker. Luther hat umgekehrt um diese Zeit zu allem Andern mehr Neigung als zum Predigen; er muss dazu genöthigt werden. Um so eifriger ist er in Bestreitung des Aristoteles und der scholastischen Schulhäupter; selbst in seinen Predigten lässt sich der Einfluss der überwiegend theoretischen Richtung seiner Studien spüren. Auch sie stehen zwar unter den Antrieben einer Amtspflicht, des Unterrichts der akademischen Jugend. Wie aufrichtig ist die Freude, welche Luther darüber an den Tag legt, dass an der Universität sichtlich die Autorität jener Häupter und damit auch die Zahl der Irrthümer im Abnehmen begriffen ist, welche unter dem Schutz jener bis dahin verbreitet waren! Aber der Natur der Sache, wie persönlichem Bedürfniss gemäss studirt Luther, näher betrachtet, doch mehr in dem Interesse, sich selbst innerlich mehr Licht zu verschaffen und die Wahrheit zurechtzustellen, als, wie Zwingli,

[1]) Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 13.

zugleich mit dem Gedanken an eine Verwerthung des Gewonnenen auf dem Gebiet der kirchlichen Praxis. Beide Männer befinden sich am Schluss ihrer Vorbereitungszeit auf einem Standpunkt, welcher sie mit der kirchlichen Autorität unvermeidlich hätte in Collisionen verwickeln müssen, wenn sie darauf ausgegangen wären, ihn geradezu polemisch zur Geltung zu bringen. Aber sehr abweichender Art ist auch hier die Richtung, in welcher bei Luther und bei Zwingli der beginnende Abfall zum Vorschein kommt. Bei Luther wankt sichtlich das Vertrauen zu der maassgebenden theologischen Autorität, aber die kirchlichen Gebräuche und Ordnungen sind um jene Zeit noch in keiner Weise Gegenstand seines prüfenden Nachdenkens geworden. Zwingli dagegen, der Pfarrer, nimmt daran ein sehr naheliegendes Interesse. Er hat damals nicht nur schon jene Grundsätze über Busse, Sündenvergebung aus Gnaden und Gerechtigkeit aus dem Glauben in sich zur Reife gebracht, welche wir kennen lernen werden und deren Keime er ohne Zweifel bereits Wyttenbach verdankt, sondern hat auch die Pflicht der alleinigen Verehrung Gottes lebendig erkannt und folgerecht sowohl von der Verwerflichkeit des Werkdienstes, als der Unzulässigkeit der Heiligenverehrung, des Reliquiencultus, der Wallfahrten und ähnlicher Uebungen der kirchlichen Frömmigkeit sich überzeugt. Was das Hervortreten beider Männer mit ihren Ueberzeugungen betrifft, so ist Luther's Haltung innerhalb seiner Sphäre schon entschiedener aggressiv. Aber diese Art von Haltung gegenüber der überlieferten theologischen Doctrin ist zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts etwas so gar Ungewöhnliches nicht, vielmehr ein abschätziges Urtheil über die scholastische Theologie und Philosophie sogar in Rom etwas so häufig Vorkommendes, dass Luther's freiere Bewegungen gar nicht als eigentliche Provocationen gegen die Kirche in Betracht kommen. Zwingli dagegen als Pfarrer in Glarus vermeidet eher Anlässe, durch Hervortreten mit seinen Ueberzeugungen Anstoss zu geben, als dass er solche gesucht hätte. Glarus ist, wie sich zeigen wird, für Zwingli die Bildungsstätte eines tiefern religiösen Ernstes und zu mehrerer Klarheit und Bestimmtheit reifender Ueberzeugungen. Was sein Verhältniss zur Gemeinde betrifft, so meldet Mykonius ausdrücklich: *Interea gratiam evangelicam ita promulgabat, ut de ecclesiae Romanae abusu nihil vel admodum parce commemoraret. Volebat veritatem cognitam in cordibus auditorum agere suum officium: nam veris perceptis et intellectis haud difficulter falsa cognoscimus* [1]).

[1]) S. 9.

Genug: nicht etwa ein polemisches Verhältniss zur Kirche, sondern seine Stellung zu den politischen Machthabern des Cantons als Gegner des beabsichtigten Werbvertrages mit Frankreich ist die Ursache, dass Zwingli das ansehnliche Pfarramt aufzugeben und an dem Wallfahrtsort Einsiedeln eine untergeordnete Vikarstelle anzunehmen genöthigt ist.

4. Aber wie wichtig wird für ihn der mehrjährige Aufenthalt an einem der Mittelpunkte des römischen Aberglaubens! Die Versetzung nach Einsiedeln ist für Zwingli, was für Luther die Berührung mit Tetzel nach dessen Auftreten in der Nähe von Wittenberg. Beide fühlen dadurch zum ersten Mal sich aufgerufen zum reformatorischen Handeln. Indessen wie verschieden motivirt und vorbereitet ist dieses Handeln bei Diesem und bei Jenem! Nur einzelne betrübende Wahrnehmungen, welche aus der begrenzten Region des Beichtstuhls bis in die stille Zelle des Mönchs und Gelehrten vorgedrungen, sind es, welche Luther auf den Plan rufen. Es ist lediglich ein einzelner Punkt, an welchem sein Zeugeneifer erwacht, und, schlicht betrachtet, in wie bescheidener Form und Abgrenzung! Eine mässige Unterstützung von Seiten der kirchlichen und weltlichen Obern, wie sie Zwingli 1519 gegen Samson zu Theil wurde, ein gewisses Maass von Klugheit auf Seiten seiner Gegner, wie sie die Curie ebenfalls Zwingli gegenüber einzuhalten für gut fand, — und wer weiss, ob Luther nicht ein gehorsamer Sohn der Kirche geblieben wäre! Zwingli dagegen, welche Ausbeute von Erfahrungen und Ueberzeugungen, von denen Luther's Seele um jene Zeit noch keine Ahnung hatte, brachte er aus Pfarramt und Studien, aus dem Feldlager wie aus der Heimath nach Einsiedeln mit, und welche Summe von neuen kam an dem Wallfahrtsort hinzu! Bisher hatte er heidnisches Wesen im Volksleben vor Augen gehabt und bekämpft; hier kam hinzu heidnisches Wesen in der Religion selber. Der Menge gegenüber, welche an der Stätte des Aberglaubens aus der Nähe und Ferne jährlich, wöchentlich, ja täglich ab- und zuströmte, und welche er mit seinem Worte nur ein einziges Mal erreichen zu können zufrieden sein musste, konnte er Gewissens halber nicht schweigen. Aber auch hier lässt sich Zwingli noch nicht zu einem aggressiv-polemischen Vorgehen treiben. Er thut kaum wie Luther, welcher anfängt, gegen den Ablass „säuberlich zu predigen“ und die Leute zu belehren, „das man Besseres thun könne, das sicherer wäre, denn Ablass lösen.“ Er begnügt sich auch hier, das lautere Wort Gottes

nach dem jeweiligen Messevangelium des Tages zu predigen [1]) und wider den verderblichen Aberglauben wirken zu lassen, und bewegte durch sein Predigen bekanntlich Viele zur Umkehr von der Wallfahrt. Aber hier bei einer ähnlichen Zurückhaltung es bewenden zu lassen, wie im Pfarramt zu Glarus, in welchem er auf mehr als einem Wege den Folgen der in der Stille längst erkannten Irrthümer und Missbräuche der Kirche hatte praktisch begegnen können, vermochte er in Einsiedeln nicht mehr. Nur kehrt er sich nach einer anderen Seite, als der Gemeinde. Er ermahnt 1516 in einer Zuschrift den Bischof von Constanz, das klare Wort Gottes in seinem Bisthum frei predigen zu lassen und Missbräuche und Aberglauben in der Kirche abzuthun, widrigenfalls er und seine Freunde nicht umhin können würden, die Wahrheit an's Licht zu stellen und dem Irrthum zu widerfechten. Aehnliche Versuche macht Zwingli bei dem Cardinal Schinner und dem päpstlichen Legaten Pucci. Es ist ihm der Mühe werth, die Probe anzustellen, ob von der Hierarchie selber noch etwas zu erhoffen sei. Die Mühe zeigt sich als verloren. Aber Zwingli hat von seinen vergeblichen Versuchen wenigstens den Gewinn, dass er diess nun bestimmt weiss. Er ist in Betreff der Kirche wieder um eine Erfahrung reicher als Luther und unterhält sich schon in Einsiedeln mit Capito *de deiiciendo Papa* [2]).

5. Was den sachlichen Erwerb betrifft, welchen Zwingli und Luther aus der Periode davon trugen, welche ihnen nach dem Willen Gottes zur Vorbereitung auf ihren reformatorischen Beruf dienen sollte, so ist man zwingli'scher Seits gewohnt gewesen, der unabhängig von Luther gewonnenen Uebereinstimmung mit Letzterem in allen Hauptpunkten der religiösen Ueberzeugung schon frühzeitig einen zuversichtlichen Ausdruck zu

[1]) Zwingli's Uslegen der Schlussreden von 1523, Werke I, 253. Ein heftiger Gegner, Salat in s. handschriftl. Beschreibung (bei Schuler S. 357.), sagt Zwingli in Einsiedeln nach: „Er fing an zu rütteln, doch so listiglich, dass er nicht zu begreifen war, dazu man sich keines andern, dann dem Christenglauben gemäss und gleich versehen hätte.“ Zwingli's berühmte Predigt am Tage der Engelweihe, von welcher Bullinger, Reformationsgeschichte I, 8. berichtet, und in welcher derselbe gegen Heiligenverehrung, Wallfahrten und Gelübde eifert, fällt bekanntlich nicht in diese Zeit, sondern in seine Züricher Periode, in das Jahr 1522, wo Zwingli und Leo Jud zur Engelweihe in Einsiedeln besuchsweise predigten. Gieseler, Kirchengesch. III, 1. S. 138.

[2]) Gieseler a. a. O. S. 138.

geben. So äussert sich Zwingli schon 1523 dahin: „Luter ist, als mich bedunkt, so ein treffenlicher Stryter Gottes, der da mit so grossem Ernst die Gschrift durchfündelet, als dheiner in tusend Jahren uf Erden je gsyn ist, — und mit dem mannlichen unbewegten Gmüt, damit er den Papst von Rom angegriffen hat, ist ihm dheiner nie glych worden, als lang das Papstthum gewähret hat, doch alle andren ungescholten." Zwingli will zwar nicht nach Luther benamt sein; „denn," äussert er, „ich seiner Lehr gar wenig gelesen hab, und hab mich oft siner Bücher mit Flyss gemasset (enthalten), nur dass ich den Päpstlern gnug thäte. Was ich aber siner Gschrift gelesen hab (so vil Dogmata, Lehr, und Meinungen, und Sinn der Gschrift antrifft: denn siner Spänen (Streitigkeiten) nimm ich mich nüt an), das ist meinlich so wol besehen und gegründt im Wort Gottes, dass nit gemüglich ist, dass's ghein Creatur umkeer" [1]). Aehnlich einer der besten Köpfe und genauesten Beobachter aus dem zwingli'schen Kreis, der bernische Stadtschreiber Valerius Anshelm: „Glych im Ingang diss Jahrs [1519] — ist dem starken Luther mächtig zugetreten der fest Ulrich Zwingli. . . . Hat auch diss selig Fürnehmen [der Predigt allein des Wortes Gottes] mit sölicher Frucht erstattet und usgeführt, dass da, wie zu Wittenberg, schnell ein wunderbar grosser Zulauf, Gottes Wort zu hören, ist worden, und ein Achtung, als ob Luther und Zwingli, so doch enandern wyt gelegen, und doch nur von Hörsag bekannt, abgelernete Lehr predintint, und der Sach vereint wärint. Da aber die göttliche Wahrheit klarlich anzeigt und bewyst, dass wo ihr Wort nach ihrem Geist luter gehandelt wird, dass es um und um ihm selbst glych, und um glyche Lehr, Glauben und Frücht gebäre und bringe" [2]). Seit dem Aufflammen des Sacramentstreites hat es freilich das strikte Lutherthum in seinem Interesse gefunden, die hier so stark bezeugte Glaubenseinheit zwischen beiden Reformatoren in allen andern Punkten in Abrede zu stellen, oder, wie diess von Stahl geschehen, nur als eine erst mit der Zeit durch Luther's theologische Einwirkung auf Zwingli bis auf einen gewissen Grad hergestellte gelten zu lassen. Für eine nicht durch Parteiinteressen befangene Betrachtung dagegen legen sich die Beweise enger Verwandtschaft der Ueberzeugungen beider Männer zahlreich und deutlich genug an den Tag. Ueberall begegnet man objectiv denselben

1) Uslegung des XVIII. Art., Werke I, 255.

2) Valerius Anshelm, Berner Chronik, V, 368.

Gedanken, nur in verschiedenem Grade der subjectiven Durcharbeitung und hier und da in unterschiedener Art der theologischen Vermittelung. Die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Selbstbewusstseins auf jeder der beiden Seiten bringt es mit sich, dass die dogmatische Reflexion für die theoretische Begründung des religiösen Lebens eine verschiedene Richtung nimmt, bei Luther auf die Anthropologie und Soteriologie, bei Zwingli auf die Theologie [1]). Aber jene innere geistliche Lösung von dem Joch des Gesetzes zu der Freiheit der Kinder Gottes in der Rechtfertigungsgnade ist nicht etwa eine Errungenschaft Luther's allein, sondern auch Zwingli's. Man kann sich über diesen Artikel nicht bestimmter aussprechen, als es Zwingli z. B. in folgenden Worten thut: *Christus haec omnia perpessus est pro nobis. Quod si nostris operibus aut nostra innocentia mereri salutem potuissemus, frustra fuisset mortuus.* Gal. 2, 21. *Potest idcirco Evangelii ratio nunc breviter sic capi. . . . Est enim Evangelium, quod in nomine Christi remittuntur peccata: quo nuncio laetiorem nunquam intellexit ulla mens. . . . Cum enim per poenitentiam homo in cognitionem sui venerit, nihil nisi desperationem ultimam invenit. Unde iam cogitur se omni parte diffisus ad misericordiam Dei confugere: quod ubi coeperit, terret iustitia. Jam Christus ostenditur, qui iustitiae divinae pro nostris admissis satisfecit. Ei ergo quum tunc fiditur, salus invenitur: ipse enim est misericordiae Dei infallibile pignus. Qui enim filium pro nobis expendit, quomodo non omnia nobis cum illo donabit?* Rom. 8, 32. *Terrent igitur iustitia Dei et mens sibi omnium malorum conscia. Quid enim non omnes cogitamus et consultamus? quas non versamus spes voluptatum, rerum gloriaeque cupiditatis? Unde quum sic terreant iustitia eius, ad quem properamus, conscientia nostra, quae properantes in desperationem adigit, succurrit huic angustiae Christus Dei filius: hoc enim redemptore, hoc advocante, hoc pro nobis omnia impendente, licet omnia apud patrem sperare* [2]). Wie wäre auch ohne einen hohen Grad von primitiver Uebereinstimmung zwischen Beiden die Thatsache zu erklären, dass Zwingli in jenen Ausdrücken lebhafter Anerkennung von Luther

[1]) Zeller S. 20.

[2]) *Commentar. de vera et falsa rel.* Opp. III, p. 193. 194., vergl. mit p. 198. Uslegung des XV. Art. nach Marc. 16, 16.; Werke I, 208., über die Bedeutung und Natur des Glaubens. Auch gehört hierher die weiter unten mitzutheilende Stelle aus dem *Antibolon adv. Emserum* Opp. III, p. 128 über die Gottheit Christi als Fundament der Kirche.

redet, wie möglich, dass 1529 in Marburg in wenigen Tagen ein Consensus zwischen Schweizern und Sachsen formulirt werden konnte, welcher sich mit Ausnahme des Abendmahls über alle wichtigeren Lehrpunkte erstreckte? Dabei braucht der Unterschied zwischen beiden Reformatoren nicht übersehen zu werden. Luther hat sich seinen Glaubensbesitz durch schwere, heisse Kämpfe errungen. Ein Bedürfniss seines inwendigen Menschen hat ihn auf gewisse Lehrstücke, welche das Wesen des christlichen Gnadenheils im Gegensatz zu der jüdischen Werkgerechtigkeit am bestimmtesten ausdrücken, hingeführt zum Trost für sein zerrissenes Gemüth. Die allem gesetzlichen Wesen ein Ende machende Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an den Versöhnungstod des Erlösers war sein theuerstes Eigenthum geworden, und zwar diese Lehre rein für sich und in ausschliesslicher Anwendung auf sich, bevor er ihre Consequenzen für die hergebrachte kirchliche Doctrin und ihren Zusammenhang mit einem ganzen System von neuen Erkenntnissen auch nur ahnete. Er hat sie zunächst gewissermassen für sich selbst entdeckt, d. h. aus jahrhundertlanger Vernachlässigung wieder an's Licht gezogen, stellt sie aber ebendesshalb so entschieden in den Vordergrund, dass er mit der Zeit von ihrer Grundlage aus erst alle weiteren evangelischen Erkenntnisse gewinnt und sich vermittelt. Von Zwingli dagegen werden wir gerade in dieser Beziehung weiter unten L ü c k e reden lassen. Hier nur so viel, dass von ihm weder sich behaupten lässt, dass er jene Lehre aus einem subjectiven Bedürfniss von ähnlicher Tiefe gesucht, noch dass er sie für sich erobert und von Neuem an's Licht gezogen habe. So weit sie nicht in Wyttenbach's Unterweisung ihm entgegengebracht worden ist, hat Zwingli sie einfach da geschöpft, wo er überhaupt die lauteren Quellen christlicher Wahrheit wusste. Er hat sie in gleicher Reihe mit anderen Wahrheiten gewonnen durch die ruhige, betrachtende, forschende und prüfende Arbeit des Bibelstudiums. Jene Luther'n so wirksam beruhigende Ueberzeugung, dass wir nicht durch unsere Werke unsere Seligkeit von Gott verdienen können, sondern dass der Gerechte seines Glaubens leben wird, ist auch für Zwingli der Mittelpunkt evangelischer Heilserkenntniss. Aber nicht ist sie, wie bei Luther, weder sein frühester, noch viel weniger längere Zeit sein e i n z i g e r unterscheidender religiöser Besitz. Vielmehr besteht gerade darin das Abweichende seiner religiösen Erkenntnissentwickelung von derjenigen Luther's, dass letztere von Anfang an weit weniger fragmentarisch ist, dass seine Erkenntnisse von

Anfang an nicht bloss vereinzelte sind, an denen sich sein inwendiger Mensch festsaugt und auf lange Zeit hin genügen lässt, sondern dass sie schon im Beginn als Glieder sich einreihen in eine grössere Kette mit anderen gleichzeitig gewonnenen, welche dem wahrheitsdurstigen Geist von nicht minderem Werth sind. Zwingli's reformatorisches Erkenntnissgebäude erwächst nicht aus der Reproduction gewisser vernachlässigter biblischer Ideen, sondern der ganze Reichthum der Schrift, den er vor sich ausgebreitet sieht, wird von Zwingli ausgebeutet und zu einem geschlossenen Ganzen der Erkenntniss verarbeitet. Er stellt auch nicht ein einzelnes Lehrstück als das principale voran, sondern des Principale ist ihm die „Klarheit und Gwüsse des Worts Gottes" [1]). Mit der Leuchte desselben tritt er heran an das überlieferte Kirchenthum und scheidet an demselben das Falsche von dem Wahren. Darum ist sein reformatorisches Vorgehen nicht bloss planmässiger, entschiedener und strenger im Vergleich zu der genialen Sorglosigkeit, mit welcher Luther bestehen und gewähren lässt, was nicht geradezu mit dem principalen Lehrstück unverträglich sich erweist, sondern auch seine ganze Dogmatik, so wenig sie in gewissen Theilen die Tiefe Luther's erreicht, vollständiger, einheitlicher und harmonischer. Schon frühzeitig muss Luther die Erfahrung machen, dass die Predigt vom Glauben allein nicht unter allen Umständen für die grosse Menge sich zuträglich erweist, weil die Leute dadurch von Zucht und Ordnung sich dispensirt halten [2]). Schon die Visitations-

[1]) Sehr richtig bemerkt Gass in seiner Geschichte der protestantischen Dogmatik (einem Buch, welches an feinen und treffenden Bemerkungen über die Entwickelung der Reformation und des Protestantismus von keinem Werke ähnlichen Inhalts übertroffen werden dürfte) Bd. 1. S. 83. von der schweizerischen Reformation: „Man hatte mehr kritisch und reinigend nach der Schrift, als durch Reproduction gewisser vernachlässigter biblischer Ideen und Voranstellung positiver Sätze reformirt. Wie consequent wird das biblisch Ungerechtfertigte gestrichen! Wie sichere exegetische Resultate liefern die öffentlichen Religionsgespräche, wie entscheidend endigen die Disputationen, während sie in Deutschland oft nur die Wirkung haben, Eindruck zu machen, die Parteien und ihren Geist zu prüfen!"

[2]) Vergl. die Aeusserung, welche Eberlin von Günzburg aus Luther's Mund darüber hörte, bei Ranke, deutsche Geschichte, Bd. 2. S. 36: „Ich hab gehört von Dr. Martin Luther, in einer Predig ain gross war Wort, das er sagt: wie man die sach anfacht, so felt unrat darauf: predigt man den Glauben allein, als man thon sol, so unterlasst man alle zucht und ordnung, predigt man zucht und ordnung, so falt man so gantz darauf das man alle selickeit darein setzt und vergisst das glauben; das mitte

artikel sehen sich daher bekanntermassen genöthigt, in Betreff der Rechtfertigungslehre einzulenken [1]). Aber ein so überwiegend individueller Ton, von maassgebenden Autoritäten in Gestaltung der Frömmigkeit einmal angeschlagen, schliesst sich in der Regel nicht mit anderen Tönen so rasch zu einem harmonischen Accord zusammen, als man vielleicht zu wünschen findet. Desshalb hat nicht bloss Luther selbst zu klagen über thatsächliche Aeusserungen von Gesetzlosigkeit in seiner wittenberger Gemeinde, sondern auch die principielle Gesetzesstürmerei Agricola's und Amsdorf's thörichte Erhitzung wider die guten Werke bleibt dem lutherischen Lehrkreis nicht erspart. Erst in der Concordienformel kommt die Materie vom Verhältniss zwischen Glauben und Werken theoretisch zum Abschluss. Für den zwingli'schen Lehrkreis dagegen hat es eines solchen Umweges durch allerlei Irrthümer nicht erst bedurft. Die breitere Basis oder genauer der weniger bloss aus der individuellen Seelenerfahrung heraus gewählte Standpunkt Zwingli's auf dem Boden der Schrift erlaubt ihm nicht, das, was dort neben einander steht, auch für einen Augenblick in der Weise von einander zu sondern, wie Luther zu thun sich gewöhnt hatte. Sehr richtig bemerkt Gass [2]) von der Rechtfertigungslehre in Zwingli's Commentar *de vera et falsa religione:* „Aus dem Glauben kommt auch hier die christliche Bewährung , aber diesen Glauben heftet Zwingli weder so direct an den Act der Rechtfertigung, noch scheidet er ihn mit lutherischer Schärfe von den Werken, zieht ihn vielmehr sogleich in das Element der Heiligkeit und praktischen Thätigkeit hinein. Eine Besorgniss, in Werkheiligkeit zu verfallen, findet nicht statt, da die Frömmigkeit von vornherein nur als *res* und *experimentum* bestehen kann." Auf lutherischer Seite blieb die Gewohnheit Zwingli's und seines Lehrkreises, das Dogmatische und das Ethische einander so nahe zu rücken, als möglich, und beide organisch zu verbinden, nicht unbemerkt. Denn Melanchthon berichtet dem Churfürsten Johann von dem mar-

aber were gut, das man also den glauben hebte das er ausbreche in zucht und ordnung, und also übte sich in guten siten und in briederlicher liebe das man doch selickait allein durch den glauben gewärtig were. Ueber Eberlin zu vergl. Gieseler Kirchengesch. Bd. 3. Th. 1. S. 122 und Engelhardt, die Zeugen der Reformation im bairischen Schwaben, in Guerike und Rudelbachs Zeitschr. für lutherische Theol. und Kirche. 1862. Heft 4. S. 654 ff.

[1]) Gieseler, III, 2. S. 137.

[2]) Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1, 97.

burger Gespräch unter Anderem Manches von „unschicklichem Reden und Schreiben der Schweizer in der Rechtfertigungslehre, nicht genugsamen Treiben des Glaubens“ u. dgl. „Nun haben sie,“ fügt er hinzu, „Unterricht in diesem Artikel von uns, so viel in der Eil geschehen mögen, empfangen. Je mehr sie davon höreten, je bass es ihnen gefiel, und sind in allen diesen Stücken gewichen, wiewol sie zuvor öffentlich anders geschrieben“ [1]). Allein das Bisherige zeigt, dass Melanchthons Vorwurf die zwingli'sche Lehre nur in sehr relativer Weise trifft, nemlich sofern hier die Lehre vom Glauben allerdings nicht in der Ausschliesslichkeit getrieben wurde, wie dortseits. Schon die gerühmte Bereitwilligkeit der Schweizer, „so viel in der Eil geschehen mögen,“ Unterricht anzunehmen, erweckt eher die Vermuthung, dass die Wittenberger eine Belehrung zu spenden glaubten, als dass die Schweizer sich bewusst waren, eine solche zu empfangen, deren sie wirklich bedurft hätten [2]).

Im Uebrigen aber verräth jenes „nicht genugsam“ eine eigenthümliche Vorstellungsweise, welche sich in Wittenberg über das reformatorische Verfahren schon damals gebildet zu haben scheint. Melanchthon, zu jener Zeit noch von ungetheilter Bewunderung für Luther erfüllt, betrachtet eben desshalb Luther'n als den Typus des Reformators schlechthin und stellt darum jedem, welcher auf ähnlichen Bahnen wandelt, die Zumuthung, die Lehre vom Glauben mit derselben Bevorzugung zu treiben, wie diess von Luther geschah. Aber offenbar zeigt sich Melanchthon hier von einer ganz irreleitenden Betrachtungsweise beherrscht. Das römisch-kirchliche System und die aus der Schrift geschöpfte Heilswahrheit standen sich nicht etwa bloss auf Einem Punkt, sondern auf sehr vielen schnurstracks einander entgegen. Ein

1) Gieseler, III, 2. S. 147.

2) Unverhohlen wird diess schon von dem zeitgenössischen Bullinger: Reformationsgeschichte 2, S. 237 in den Worten über den Bericht Melanchthons von dem Religionsgespräch ausgesprochen: „Under anderm“, sagt er, das Zwingli und Oekolampad, in den gestellten Articklen, vorgemäldet, gern habind in allen stucken Luthers meinung geuolget. Alein vomm Sacrament habind sy nitt volgen wöllen; denn sy die sach zu wyt gefürt. . . . Und ist aber das ein offentliche und wussentliche unwarheit, das Zwingli und Oekolampad in articklen, deren sy sich alls einig und glichlutend ercklärt, des Luthers leer zugefallen syend. Dann ire bücher, vor langist ussgangen, bezügend heyter, das sy ouch vor, ee und sy gen Martburg kummen, und alwäg, also geschriben und gelert habend. Melanchtons schryben luth aber, als ob sy in ettlichen articklen von irer leer gefallen syend, das doch nitt ist.“

reformatorisches Vorgehen konnte daher an sich betrachtet ebenso naturgemäss auf diesem als auf jenem Artikel des christlichen Credo seinen nächsten Anknüpfungspunkt gewinnen. Es konnte ihn suchen und finden ebenso leicht im eschatologischen und theologischen, als im anthropologischen und soteriologischen Dogmenkreis der überlieferten Kirche. Von jedem dieser Kreise aus liess sich eine wirksame Bresche legen in das gegnerische System, von jedem derselben liessen sich unterdrückte und verfälschte Wahrheiten an's Licht ziehen, welche in ihren weitern Consequenzen dem Lehrsystem wie der christlichen Frömmigkeit eine andere Gestalt geben mussten. Die Wahl des besondern Punktes, auf welchem der erste Angriff erfolgte, ist allerdings nicht gleichgültig und noch weniger Sache eines blossen individuellen Beliebens. Denn Reformationen werden überhaupt nicht gemacht, sondern providentiell gewirkt und geordnet, und so beruhen auch ihre Anknüpfungspunkte auf gottgeordneten Vorbereitungen und einer gottgeordneten Opportunität, welche hier und dort sehr unterschiedener Art sein können. Diess wird offenbar von Melanchthon übersehen, welcher für die Schweizerreformation damals keinen andern Maasstab kennt, als ein Vorgehn nach Maassgabe der Sächsischen Opportunitäten, auf den Wegen, welche sicherlich Gott selber Luthern gewiesen, die aber darum keineswegs nothwendig die Wege waren, auf welchen Zwingli nach Gottes Rathschlüssen sein Reformationswerk zu vollbringen hatte. Ja es ist nichts so gewiss, als dass, wie Lücke sich ausdrückt, zu den „prototypisch determinirenden Faktoren" der beiden evangelischen Lehrbegriffe und Kirchen der Reformationsepoche neben der individuellen geistigen und Bildungsverschiedenheit der Deutschen und Schweizerischen Hauptreformatoren auch „die allerdings verschiedenen Spitzen des Corruptionszustandes der mittelalterlichen römisch-katholischen Kirche" gehören, „welche dem christlichen Gewissen der Reformatoren in der Schweiz und in Deutschland unmittelbar entgegenstanden und ihre ersten Angriffspunkte, mithin auch ihre positiven Waffen- und Rüstzeugslehren bestimmten"[1]). Soviel vorläufig, indem wir weiter unten

1) Lücke, Bemerkungen über die Geschichte und die richtige Formulirung sowohl des Unterschiedes als der Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche, in besonderer Beziehung auf die akademische Festrede von Dr. Semisch über die Unionsversuche der protestantischen Kirchen, besonders in Preussen, und Dr. Schenkels Abhandlung über das Princip des Protestantismus; in Schneiders Deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft. Jahrg. 1853. S. 31.

noch einmal auf diesen Gegenstand zurückzukommen haben werden.

6. Diess war der Standpunkt Zwingli's, als er 1519 nach Zürich, dem „forderisten und oberisten Ort der Eidgenossenschaft“ [1]), dem Schauplatz seiner eigentlichen reformatorischen Wirksamkeit, berufen wurde. Luther hatte bis zu jenem Jahre hin bereits die Aufmerksamkeit von ganz Europa auf sich gelenkt. Von Zwingli dagegen war bis dahin ausserhalb der Grenzen seines Heimathlandes noch kaum etwas verlautet. Wie verschiedenartig aber waren die Anlässe, durch welche die beiden Männer auf den Kampfplatz gerufen worden waren! Seit der Thesenstellung hatten zahlreiche Gegner dafür gesorgt, Luther'n immer tiefer in den seinerseits gern vermiedenen Kampf mit den kirchlichen Autoritäten zu verwickeln. Seine Gegner sind die Theologen, welche den Ablass vertheidigen, und so ist Inhalt und Form der Schriften, in welchen Luther seine Sache führt, bis dahin durchaus akademisch-theologisch. Sein Auftreten in Heidelberg 1518, seine Disputation mit Eck in Leipzig 1519 zeigen Luther'n gleichfalls noch ganz in der gelehrt-theologischen Sphäre. Erst 1520 fängt er an, mit der Schrift „an Kaiserliche Majestät und christlichen Adel deutscher Nation“ zum grossen Publikum zu reden. Ganz anders Zwingli! Irgend welche theologische Gegner von Bedeutung stehen ihm nicht gegenüber. Von Seiten der Curie ergeht gegen ihn keine Banndrohung, sondern er hat eher Noth, sich ihrer zudringlichen Artigkeiten zu erwehren. Nicht Feinde sind es, sondern Freunde und Verehrer, welche ihn aus dem versteckten Winkel der Alpen hervorziehen und auf den Schauplatz eines bewegten städtischen Lebens berufen. Die Gegner des fremden Söldnerdienstes, die Männer, welche lebendige Einsicht in das Verderben gewonnen haben, welches auf diesem Wege in die Eidgenossenschaft eingedrungen ist, die Personen, für welche es längst die vornehmste Angelegenheit ist, der sittlichen Fäulniss zu wehren, der politischen Auflösung entgegenzuwirken, von welcher sie die Zukunft des Vaterlandes bedroht erblicken, die Partei einer schweizerischen Nationalreform in der Stadt Zürich ist es, welche in dem gesinnungsverwandten Zwingli ein auserlesenes Werkzeug kennen gelernt hat zur Mitarbeit an der Heilung der tiefsten Schäden des eidgenössischen Gemeinwesens, und welche dessen Berufung zum Leutpriester am grossen Münster in der vollen Zu-

[1]) Bullinger, 1, 15.

versicht durchsetzt, in ihm ein helles Licht auf den Leuchter gestellt zu haben.

Hier ist daher der Ort, einen Rückblick zu werfen auf die Spuren jener socialen Sinnesweise Zwingli's, von welcher oben die Rede war.

Mit seinem ersten Auftreten im amtlichen Leben sieht man Zwingli seine Stellung nehmen inmitten der öffentlichen Landesinteressen. Der zweijährige Aufenthalt unter den Humanisten in Wien kann die Entwickelung dieser Sinnesweise nicht gehemmt haben, da er dort stets mit Vadian und andern Landsleuten in engster Verbindung lebte. Zugleich ist jene Stellung nicht das Ergebniss eines Dranges zu vorwitziger Einmischung in Dinge, die ihn nicht angehen; im Gegentheil ergibt sie sich sehr natürlich aus einer gewissenhaften Auffassung seines seelsorgerischen Berufes. Als Pfarrer zu Glarus in das Volksleben unmittelbar hineingestellt, tritt ihm der verdorbene Zustand seiner Gemeinde im Zusammenhang mit dem Sittenverfall der ganzen Eidgenossenschaft ebenso unmittelbar unter die Augen. Was er als die Wirkung vielbeklagter Uebelstände schon als Knabe hat bezeichnen hören, das bekommt nun der reifende Mann zu schauen im Bereich seiner amtlichen Beobachtung. Aus dem lebendigen Pflichtgefühl des Pfarrers und mit aller Macht der Beredtsamkeit tritt er daher den Uebeln des Reislaufens und Pensionswesens in Glarus entgegen.

Es ist schon erwähnt worden, dass durch die Freimüthigkeit, mit welcher er die Neigungen der Machthaber des Cantons zu Beidem rügt, Zwingli sich zuerst einen Namen erwirbt, sich aber auch die ersten Feinde erweckt, die ihn nachmals von dort vertreiben. Als Zeugnisse für Art und Grad, in welchen er damals von jenen Gedanken erfüllt ist, dienen die beiden allegorischen Dichtungen aus den Jahren 1510 oder 1511, der Labyrinth und das Fabelgedicht vom Ochsen und etlichen Thieren, die ersten schriftlichen Denkmale, welche von Zwingli bekannt sind. Sie beziehen sich auf die genannten öffentlichen Nothstände, und im Ganzen kommt in ihnen schon dieselbe Betrachtungsweise der Sache zum Vorschein, welche er nachmals 1522 in der Schrift „Ein göttlich Vermanung an die von Schwyz“ [1]) ausführlicher entwickelt, nemlich: das Gemeinwesen mit Auflösung bedroht durch das Eindringen von schnöder Selbstsucht in Geiz, Ueppigkeit, Hoffart, Unzucht, Gewaltthätigkeit bis in die untersten

[1]) Werke II, 1. 286.

Schichten; die Selbstsucht der Untern aber gepflanzt, genährt und gehalten durch das böse Beispiel und das verderbliche Vorgehen der Regierenden. Dieses Umsichgreifen eines ausdrücklich als „heidnisch" bezeichneten Weltsinnes hat nach Zwingli seinen tiefsten Grund darin, dass „in uns ist gar kein Gottes lieb", und — fragt er — „hat uns Christus das geleert?" Es gilt also, die Liebe Gottes wieder zu erwecken, die Reinigkeit und Zucht seines Gesetzes, den Gehorsam gegen Christi Wort, die Nachfolge seines Vorbildes wieder herzustellen.

So viel ist klar: sobald sich in Glarus Zwingli's religiöse Gedankenwelt theoretisch zu vervollständigen und praktisch zu vertiefen anfängt, tritt dieses lebendiger geweckte religiöse Interesse in nahe Verbindung mit dem patriotischen. Das Einflussreiche dieser Verbindung erzeigt sich aus seiner ganzen folgenden Geschichte. Ohne jene lebendige Betheiligung seines Gemüthes an der öffentlichen Wohlfahrt wäre Zwingli bei dem regen Studieneifer, der ihn in seiner glarner Periode beseelt, wohl mit der Zeit ein berühmter Gelehrter geworden, ein begeisterter Mitarbeiter Luther's in Aufdeckung des schriftwidrigen Irrthums auf dem Gebiet der Religion, aber schwerlich der Urheber einer originalen Geistesbewegung, der Führer zu einer durchgreifenden Lebenserneuerung. Aber ohne jene Vertiefung des politisch-patriotischen Interesses durch Verknüpfung mit dem religiösen, ohne durch ernste Beschäftigung mit der Schrift, wie sie in der glarner Periode bei ihm eigentlich erst begann, zu den letzten Gründen des öffentlichen Verderbens hinabsteigen gelernt zu haben, wäre Zwingli vielleicht der grösste Reformer, dagegen sicher nicht der Reformator der Schweiz geworden. Erst das harmonische Ineinandergreifen beider Strömungen seines Interesses bildete in ihm diejenigen Eigenschaften aus und brachte diejenigen Strebungen zu allmähliger Reife, welche ihm im Vergleich zu den gleichzeitigen reformatorischen Geistern sein unterscheidendes Gepräge verleihen. Der praktisch-sociale Horizont, der ihm vor Augen steht, lässt es nicht zu, dass sein religiöses Leben etwa lediglich in der Pflege des eigenen religiösen Bedürfnisses sich genugthut oder in dem persönlichen, aus der erweiterten theologischen Orientirung gezogenen Gewinn selbstbefriedigt sich abschliesst; aber auch umgekehrt findet Zwingli erst auf dem Boden tieferer evangelischer Erkenntniss, den er sich erobert, zugleich den Weg zum Wirken für die allgemeineren Zwecke, zu welchem er sich innerlich und äusserlich gedrängt fühlt; erst sie gibt ihm für dasseelb ein bestimmtes Ziel und Richtmaass. Den reformatorischen Impuls gewinnt Zwingli

aus den Antrieben seiner socialen Sinnesweise, und diese Antriebe sind so mächtig, dass sie ihn mit innerer Nothwendigkeit in einem Stücke sogar hinausführen über das Ziel, das Luther thatsächlich erstrebt und seiner Natur und Erziehung nach, wie nach der Lage der Dinge, sich setzen musste; den reformatorischen Inhalt dagegen, die innere Füllung für den reformatorischen Beruf schöpft er aus dem Reichthum des göttlichen Wortes, aus der Schärfung seines Gewissens als Christ und Glied eines Gemeinwesens, wie als Seelsorger, an dem heiligen Ernst dieses Wortes.

In keinem der verschiedenen Stadien seines öffentlichen Lebens hat Zwingli diese Verbindung der religiösen mit den patriotisch-socialen Antrieben mit Bewusstsein verleugnet, wiewohl in den späteren Jahren jene über diese thatsächlich ein beträchtliches Uebergewicht gewinnen. Aber in der factischen Entwickelung des Ineinander beider ist kein Sprung, keine Art plötzlich hervorbrechender Bewegung wahrzunehmen; in allen seinen Kundgebungen entfaltet sich Zwingli's Genius nur schrittweise, allmählig.

Schon oben ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass Zwingli's Auftreten in Glarus noch nirgends eine offensive Stellung zur römischen Kirche durchblicken lässt. Die religiösen Ideen, welche in den genannten Dichtungen der glarner Anfangszeit zum Vorschein kommen, sind noch ganz allgemeiner Art. Sie hätten in dieser Gestalt auch aus dem Munde eines gut römisch gesinnten Priesters hervorgehen können. Vollkommen richtig bemerkt Sigwart, dass Zwingli's Zweck um jene Zeit nur der ist, die Schweizer zu ihrer früheren Einfachheit und Sittenreinheit, zur alten Freiheit und Biederkeit zurückzuführen. „Sein Ideal ist jetzt nicht die apostolische Kirche, sondern die Schweiz zur Zeit ihrer Freiheitskämpfe" [1]). Wie ganz und gar sein Denken damals noch entfernt ist, sich gegen Papst und Hierarchie zu richten, zeigt sich besonders in dem zweiten jener Gedichte, wo er den Papst als den treuen und guten Hirten des Ochsen darstellt, unter dessen Bild er die Eidgenossen allegorisirt. Erst in Einsiedeln tritt bei Zwingli die Wendung zur Aggression ein. Zwischen 1511 und 1516 liegen aber für ihn fünf volle Jahre. Wie er dieselben benutzt hat, das ist uns glücklicher Weise von der Geschichte aufbewahrt worden. Neben den klassischen setzt er mit brennendem Eifer seine theologischen Studien fort, lernt mit grösster Anstrengung, weil ohne äussere Nachhülfe, Griechisch, schreibt sich die paulinischen Briefe mit eigener Hand ab, lernt

[1]) Sigwart, S. 10.

sie auswendig und studirt sie fortwährend mit den Erklärungen der besten älteren und neueren Exegeten, des Origenes, Chrysostomus und Erasmus; ebenso wenig bleibt ihm der Schriftsteller fremd, welcher so nachhaltig auf alle Reformatoren gewirkt hat: Augustin. Befand sich Zwingli während dieser Jahre nicht in einer Uebungsschule, welche dazu angethan war, sein geistliches Leben genau, wenn auch nicht an demselben Punkte zu wecken, doch an denselben Stoffen aufzunähren, an denen um dieselbe Zeit Luther erstarkte? Wir wissen, wie Luther, wir wissen aber auch, wie Zwingli diese Uebungsschule benutzt hat. „Ich lese die Doctoren", schreibt er, „wie man einen Freund fragt, wie er es meine." Da er aber einsah, dass nur der heilige Geist das Verständniss der heiligen Schrift vermitteln könne, blickte er, wie Mykonius erzählt [1]), zum Himmel auf und suchte zum Lehrer den heiligen Geist, und indem er Gott darum in ernsten Gebeten anflehte, ward ihm immer mehr verliehen, in den Sinn der heiligen Schrift einzudringen [2]).

[1]) ***Myconius** p. 7: Ceterum postquam ex Petro didicerat, scripturam non esse privatae interpretationis. in coelum suspexit, doctorem quaerens spiritum, precibusque supplicans, largiretur, quo sensa divinae mentis erui quam rectissime possent. Et ne vel se ipsum imagine spiritus falsa vel alios deciperet, quae scripta sunt contulit et obscura claris elucidavit, ut nemo non videret spiritum doctorem, non hominem, ubi scripturam in medium proposuit.*

[2]) Wenn in diese Periode von Zwingli's Leben die erste engere Verknüpfung seines tiefer geweckten religiösen Sinnes mit seinem patriotischen Pathos fällt, so ist es höchst interessant, zu beobachten, wie verschiedenartig bisher diese Verknüpfung gefasst worden ist. Ranke sagt: „Was ihn zum Reformator machte, war nicht jenes tiefere Verständniss der Idee des Glaubens und ihres Verhältnisses zur Erlösung, von welchem Luther ausgegangen, sondern vor Allem, dass er bei seinem wahrheitsuchenden Studium der Schrift Kirche und Leben mit dem allgemeinen Inhalt derselben in Widerspruch begriffen sah. . . . Die Aufgabe seines Lebens suchte er vielmehr darin, die Republik, die ihn aufgenommen, religiös und sittlich umzubilden, die Eidgenossenschaft zu ihren ursprünglichen Gesetzen zurückzuführen. . . . Seine ursprünglichen Gesichtspunkte waren moralisch-politischer Natur; es ist kein Zweifel, dass auch sein religiöses Bestreben hierdurch eine eigenthümliche Färbung empfing." (Deutsche Geschichte, Bd. 3. S. 53.) Man wird diese Schilderung des Verhältnisses beider Factoren in Zwingli's Wesen im Allgemeinen der Wirklichkeit entsprechend finden müssen. Dagegen ist bereits von Baxmann (Deutsche Zeitschrift 1859. S. 274.) darauf hingewiesen, wie Stahl, welcher obige Stelle abdruckt, das Uebergewicht geradezu umkehrt, und was dort nur Färbung ist, geradezu zum Wesen selbst macht. Stahl sagt (S. 12.) von Luther: „Die Entwickelung und die Wirksamkeit seines Lebens ging

Genug: ein solches Leben und Weben in der heiligen Schrift, ein solch' angelegentliches Bemühen gerade um diejenigen Theile

von Anbeginn bis an's Ende nur auf das Eine: „„Was muss ich thun, dass ich selig werde?““ Umgekehrt war Zwingli zuerst bloss den Gang der humanistischen Bildung und ihrer Interessen gegangen. Nicht die Frage: „„Wie soll ich selig werden?““, sondern die Frage: „„Wie erreiche ich für mich und für mein Volk eine ähnliche Grösse, wie die des klassischen Alterthums?““ war ursprünglich sein Beweggrund. Er nahm daher aufrichtig und warm auch den evangelischen Beweggrund in sein Gemüth auf, aber ohne jene aufzugeben, ohne eine Bekehrung, ohne ein Bewusstsein ihres scharfen Gegensatzes, sondern indem er beide in einander mengte. Durch sein ganzes Leben hindurch stellt er die natürlichen Tugenden, die auch bei den Heiden sich finden, der christlichen Frömmigkeit und Heiligung gleich. Es ist schwer zu sagen, was der Brennpunkt seines Strebens war, ob die Herstellung der schweizerischen Eidgenossenschaft in ihrer alten Sitteneinfalt, Einigkeit und äusseren Unabhängigkeit, oder die Herstellung des Reiches Gottes. Das Wort Gottes scheint ihm wenigstens lange Zeit nicht sowohl als höchster Zweck, denn als Mittel für ein tüchtiges schweizerisches Volksthum. Er hat in seinem ganzen Leben und Wirken mehr das Gepräge des Volkstribuns, als des Apostels. So war denn auch sein Tod, den er für den Glauben und das Ziel seines Lebens erlitt, nicht der Tod des Märtyrers, sondern des Staatsmanns.“ Man hat wohl ein Recht, über diese Abschilderung Zwingli's zu staunen. Abgesehen davon, dass ihr der oben gerügte lediglich Luther's Persönlichkeit nachconstruirte Reformatorentypus zu Grunde liegt: wie lässt sich allein schon bei'm Hinblick auf Wyttenbach's Unterweisung und den ernsten und lebendigen Antheil an den Geschicken des Vaterlandes, den Zwingli von jeher nahm, behaupten, er sei zuerst „bloss“ den Gang der humanistischen Bildung und ihrer „Interessen“ gegangen? Denn ein praktisches Pathos dieser Art und zumal ein von Selbstsucht so freies Pathos, wie dasjenige Zwingli's, lag den humanistischen Interessen bekanntlich fern genug. Zwar macht Stahl dem späteren Zwingli die obige Concession in Beziehung auf den „evangelischen Beweggrund.“ Aber abgesehen von der Frage, welche von Baxmann (S. 273.) an ihn gerichtet worden ist, ob der Herzenskündiger auch so wägt, dass das Ueberwiegen der einen Wagschale die andere leer erscheinen lässt, hat man wohl noch weiter zu fragen: woher weiss Stahl, dass Zwingli für sein Volk und vollends für sich nach einer ähnlichen Grösse, wie die des klassischen Alterthums, getrachtet habe? Sagt nicht Mykonius in einer schon oben angeführten Stelle mit deutlichen Worten: *Coepit igitur huc omne conferre studium, si qua ratione res tam pestilens aboleri, maiorum probitas restitui posset?* Ferner Bullinger, Ref.-Gesch. 1. 259. erzählt, wie Zwingli predigt „vom allten stand der Eydgenossen, wie einfellt und fromme lüth vor Zyten gewesen, die grosse Syg und träffliche Gnad von Gott gehept, jetzund habe sich das verkert. Darum straffe es Gott so ernstlich. Und uns werde nitt mögen gehulffen werden, wir nämind denn wiederumm an unser fordern fromkeit, unschuld und einfalltikeit. Sunst wurdint wir für und für rysen, fallen und zuletzt ganz zerfallen, ja

derselben, welche die tiefsten Zeugnisse vom Gegensatz der Sünde und Gnade enthalten, ein so ernstes Flehen um die Erleuchtung des heiligen Geistes, wie sie von Zwingli berichtet werden, sind doch wahrlich nicht Zeichen eines etwa bloss theoretischen Verkehres mit der evangelischen Wahrheit, eines bloss intellectualistischen Abmachens nach Art der Humanisten [1]). Es ist nicht möglich, sie auch nur zu denken ohne Unterstellung der ganzen Persönlichkeit unter die Zucht desselben Geistes, ohne die wachsende Erkenntniss des grossen Gegensatzes zwischen Reich Gottes und Welt, ohne innere Aufforderung zum Kampf gegen Welt

zerschmättern. Gott werde den übermuot nitt lyden." Man sollte doch wahrlich erwarten dürfen, dass einer so schweren Anklage auf thörichten Hochmuth eine ernste Besinnung vorangegangen wäre. Von einem solchen Hochmuth hätte es für Zwingli freilich einer „Bekehrung" bedurft; für das hingegen, was Zwingli wirklich im Sinne lag: die Errettung des Vaterlandes aus drohendem Verderben, — dafür bedurfte es keiner „Bekehrung". Der alte Beweggrund und der neue Beweggrund konnten nicht das Bewusstsein eines unvereinbaren Gegensatzes erwecken; der sittliche Beweggrund und der religiöse Beweggrund schlossen sich ihrer Natur nach harmonisch zusammen. Welchen Beweis hätte Stahl endlich für die so schlechthin ausgesprochene Behauptung beizubringen vermocht über Zwingli's Gleichstellung der natürlichen Tugenden der Heiden mit den Früchten der christlichen Frömmigkeit? Auf andere Instanzen der Stahl'schen Anklage werden wir ihres Orts zurückkommen. Hier nur noch die Erinnerung, dass vom Märtyrerthum auch der Staatsmann nicht ausgeschlossen ist, so wenig als vom Reiche Gottes der Volkstribun, ja dass im Prophetenstand des alten Bundes ein Volkstribunat vorhanden war, wie je eines. Schliesslich soll hier nicht die Frage aufgeworfen werden über die Qualität Luther's, etwa als er die Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation ausgehen liess, oder als er die Bulle und die Decretalen verbrannte und im Bauernkrieg an die Fürsten seine Ansprache richtete. Denn diese Thatsachen haben längst ihre Benennung empfangen und werden dieselbe behalten, so sehr auch manche Schattirungen des heutigen Lutherthums geneigt sind, zwischen dem früheren und dem späteren Luther ungünstige Vergleiche anzustellen.

[1]) Religiöse Erfahrung, nicht blosse Gelehrsamkeit führt nach Zwingli zum Verständniss des Christenthums. *Antibolon adv. Hieronym. Emserum* p. 130: *Nunquam enim scies quaenam sit ecclesia, quae labi non potest, nisi verbum agnoscas Dei quod ecclesiam constituit; dum eo fidere facit et eam ab errore defendit, dum aliud verbum audire non permittit. Hanc rem solae piae mentes norunt. Neque enim ob hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet. Experientia est: nam pii omnes eam experti sunt. Doctrina non est: nam doctissimos homines videmus rem saluberrimam ignorare. Hinc est quod Christus patri gratulatur, quod haec a sapientibus absconderit, et infantibus aperuerit.* Ferner Commentar. Opp. III. p. 230 und einige unten in der dritten Abhandlung anzuführende Stellen.

und Sünde, ohne Inbetrachtnahme aller bisherigen Lebensstrebungen unter dem Gesichtspunkt des Kampfes mit der Welt, ohne eine gereinigte und vertiefte Wiederaufnahme alles dessen, was dem heiligen Geiste nicht widerstrebt, unter die heiligenden Antriebe dieses Geistes. Mit vollem Rechte hat es schon Lücke hervorgehoben, dass Zwingli allerdings mehr zu den Naturen gehört, welche leichtere Uebergänge, weil weniger schroffe Gegensätze in sich haben, als zu den Augustinischen und Lutherschen. „So konnte auch Zwingli nicht so, wie Luther im Kloster zu Erfurt, in die Tiefen der Gewissensunruhe bis zur Verzweiflung hinabsteigen oder hinabgestürzt werden. Er stand dem christlichen Gerechtigkeitsprincip und der Glaubensfreudigkeit des Evangeliums von Hause aus näher. Aber gewiss hat er des Apostels Paulus Briefe so gut in sich durchlebt, wie Luther, hat dieselben nicht bloss abgeschrieben und auswendig gelernt, sondern als christlicher Theologe auch in sein Herz geschrieben und inwendig gelernt. Als ein blosser Reflexionstheologe im modernen Sinne, ohne eigene christliche Lebenserfahrung, hätte er nimmermehr ein Reformator von echtem Schrot und Korn werden können, wie er doch wirklich gewesen ist, nur auf seine Weise. Ebenso tief betrübt über die Verwahrlosung seines Volkes und ebenso ernst bekümmert um das wahre zeitliche und ewige Heil desselben, wie Luther, ist er mit ebenso starkem Gewissenstriebe, wie dieser, an sein grosses Werk gegangen, um des christlichen Volkes Leben und Gewissen nach dem ewigen Rechte Jesu Christi von der Last widerchristlicher Satzungen zu befreien“ [1]).

7. Erst aus dieser Fortbildung seines Innenlebens erklärt sich die Stellung, welche Zwingli seit der Versetzung nach Einsiedeln zur römischen Kirche einzunehmen begann. Die nem-

[1]) Lücke, in der Deutschen Zeitschr. Jahrg. 1853. S. 53. Im Archeteles Opp. III, p. 75. ruft Zwingli selber Jesum zum Zeugen an für seinen Reformatorenberuf und Werk: *Ipse enim nosti quam longissime a teneris abfuerim ab omni dissensione et tumultu, nec tamen destiteris nos ad id muneris invitum ac reclamantem trahere. Quamobrem te nunc merito adpello, ut bonum opus quod coepisti perficias usque in diem domini, et si unquam quicquam minus dextere atque oportet aedificavero dejicias; si fundamentum aliud praeter te jecero demoliaris, quo grex tuus spiritu tuo ductus et imbutus eo cognitionis veniat, ut sciat nihil sibi defuturum si te pastore et episcopo ducatur et pascatur. Tu enim, o fili Dei, protector es et advocatus omnium in te sperantium etc.* Diese feierliche Betheuerung in einer Schrift gegen den Bischof und Clerus von Konstanz dürfte nicht zu übersehen sein.

liche Pflicht, durch welche er in Glarus in seinem seelsorgerischen Gewissen sich gedrungen gefühlt hatte, dem öffentlichen Verderben sich entgegenzustellen, und deren Erfüllung seine Vertreibung von dort zur Folge gehabt hatte, musste Zwingli als die Pflicht der schweizerischen Kirche überhaupt ansehen. Aber von der Kirche, welche in Einsiedeln ihr Wesen trieb, von der Kirche, welche in ihren Bischöfen trotz aller Mahnungen dieses Treiben stillschweigend gewähren liess, von der Kirche, auf deren Oberhirten in Rom der Vorwurf der Söldnermiethe und Pensionsspendung so schwer lastete, als auf irgend welchem der weltlichen Monarchen, von der Kirche, die, anstatt ihre Gläubigen davor zu beschützen, sich an oberster Stelle selber mit verderblichen Lockungen und seelengefährlichen Versuchungen befleckte, — von dieser Kirche konnte Zwingli nichts mehr hoffen. Abgesehen davon, dass das Papstthum eine grosse Summe von politischem Unheil über die Völker gebracht hat, [1]) weiss Zwingli, dass die Kirche, welcher er bisher als Priester gedient hat, sowohl nach Willensrichtung und den Persönlichkeiten ihrer Hierarchie, als nach der Beschaffenheit ihres Lehrganzen jener Aufgabe, welcher er sich zugewendet fühlt, weder zugethan, noch gewachsen ist. Er hat erkannt, dass nicht nur zwischen dem geoffenbarten Willen Gottes und der Welt, sondern auch zwischen dem geoffenbarten Willen Gottes und der Kirche ein schroffer Gegensatz besteht. Das kirchliche Christenthum ist ausgeartet in eine falsche Religion zur Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. „Es muss also“ — schliesst er weiter — „das wahre Verhältniss, das Verhältniss der Abhängigkeit des Menschen allein von Gott, wieder hergestellt werden, und dieses stellt sich in der ersten Kirche dar, wo die Gläubigen sich rein an den geoffenbarten Willen Gottes hielten. So steht die Nothwendigkeit einer Reformation fest, ihr Ziel gleichfalls; die Kirche muss nach den Vorschriften des Evangeliums leben“ [2]) und nach keinerlei andern.

Durchdrungen von diesen Grundsätzen, beherrscht von dieser Anschauungsweise der Dinge, tritt Zwingli sein Amt in Zürich an. Mit den Thesen und den darauf folgenden Streitschriften Luther's, welche in unglaublicher Raschheit ganz Europa durchflogen, durchzitterten damals reformatorische Gedanken aller Orten die christliche Gemüthswelt. Wer könnte es für

[1]) Christoffel, II. S. 180.

[2]) Sigwart, S. 27.

möglich halten, dass Zwingli's inwendiger Mensch von dieser Bewegung unergriffen geblieben wäre? Fragen, welche er selber sich längst vorgelegt und beantwortet hatte, sah er plötzlich auf dem grossen Schauplatz der europäischen Christenheit wie Meteore auftauchen, und ihre Beantwortung, — wie musste sie ihn befriedigen und seiner eigenen Sache immer gewisser machen! Für sein Absehen, worin es auch damals bestehen mochte, war ihm — das darf nicht übersehen werden — unerwartet in der öffentlichen Stimmung Europa's ein über alles Hoffen und Vermuthen mächtiger Rückhalt zu Theil geworden. Er durfte getrost Hand anlegen an die Aufgabe, welche er sich gesteckt hatte. Aber eben über die Beschaffenheit dieser Aufgabe darf man sich keiner Täuschung hingeben. Zu Anfang des Jahres 1519 war noch keine der grossen reformatorischen Schriften Luther's ausgegangen; noch war keine Eck'sche Bulle an's Licht getreten und die Decretalen in Wittenberg nicht verbrannt. Die Bewegung hatte ihre Spitze noch nicht erreicht, hatte sich noch keinen Namen gegeben; die Gährung der Gemüther mochte noch so gross sein, an eine Reformation dachte Niemand, am wenigsten Luther selbst. Hier ist nun so viel gewiss, dass Zwingli, als er in den neuen Wirkungskreis eintrat, im Unterschied von Luther bereits mit festen Gesichtspunkten seine Aufgabe in Angriff nahm, aber, wohlbemerkt, zugleich in einer Begrenzung, die nicht ausser Acht gelassen werden darf. Eine Reformation der Kirche, d. h. eine Reformation mit grossem ökumenischem Absehen, lag Zwingli damals gerade so fern als Luther. Was er zunächst unternahm, war nichts Anderes, als das, was er von Einsiedeln aus von den schweizerischen Bischöfen begehrt, womit er diesen gedroht hatte [1]). Sie hatten seinen Vorstellungen kein Gehör gegeben; ohne ihre Autorisation unternahm er nun getrost auf eigene Verantwortung,

1) Bullinger, Ref.-Geschichte I. S. 10, erzählt, dass Zwingli von Einsiedeln aus den Bischof von Constanz ermahnte, „das er fry liesse in sinem Bisthum predigen das rein und klar wort Gottes, und gedencke, wie man der kylchen zu hilff kumme, mitt abnemmen der groben vilfaltigen missbrüchen und superstitionen. Sömlichs sye er schuldig, vermöge sines Bischofflichen Ampts. Denn wo das nit beschähe, werde und sye zu besorgen, dass sich hierumm allerley unradts ynrisse. Er, der Zwingli, und andere me, die den irrthum merkind, und des wort Gottes berichtet syend, werdint nitt fürkummen können, denn das sy die warheyt offnen und unwarheyt widerfechten müssind. Darum wöle er vorhin den Bischoff trünglich gewarnet haben, dass er imm dise Sach, sinem ampt zugehörig, wölte lassen angelägen sin das unradt fürkummen und alles mit guter ordnung beschähen möge.“

wozu er sich gern genug von ihnen autorisirt gesehen hätte: frei das klare Wort Gottes zu predigen. Sein Ziel bestand in nichts Anderem als in einer rettenden That für die Schweiz, einer Nationalreform im Anschluss an die Männer in Zürich und der übrigen Schweiz, welche sich längst dafür ausgesprochen hatten, aber eine Nationalreform, unternommen mit religiösen Mitteln, vollführt auf der Grundlage des Wortes Gottes, eine Geltendmachung des Evangeliums als Heilsmacht zur Reinigung und Zurechtstellung der durch schnöde Weltliebe zerrütteten Verhältnisse des öffentlichen Lebens. Für diesen Gedanken, welcher bisher durch alle Stadien seiner Lebensentwickelung hindurch ihn begleitet und auf jedem dieser Stadien an Reife gewonnen hatte, fing Zwingli in Zürich an mit gesteigerter Energie zu arbeiten. Erst durch die Art, wie er diese Aufgabe fasste und in Angriff nahm, wurde er von dem örtlich begrenzten Ausgangspunkt des staatsreformatorischen auf den breitern Boden des kirchenreformatorischen Wirkens hinübergeführt.

Behält man diesen begrenzten Ausgangspunkt Zwingli's im Auge, so erscheinen freilich seine Bestrebungen und die Dinge, welche sich während der nächsten drei Jahre in Zürich begaben, verschwindend klein neben dem europäischen Aufsehen, welches schon durch Luther's Thesenstellung erregt wurde, und vollends im Vergleich zu dem grossartigen Drama, welches sich in den nächsten Jahren seit 1520 von Wittenberg aus vor Kaiser und Reich, vor dem Papst und der ganzen katholischen Kirche abzuspielen anfing. Auch setzte sich längere Zeit diese Auffassungsweise im öffentlichen Urtheil fest. Auf den wittenberger Reformator, nicht auf Zwingli, sind die Blicke der Welt mit steigender Spannung gerichtet. Die Vorgänge in Zürich, nachdem ihr eigenthümliches Wesen bestimmter hervortritt, werden da, wo man von ihnen Notiz nimmt, lediglich befasst unter der allgemeinen Kategorie der Luther'schen Bewegungen, wie sie von nun an aller Orten zu Tage treten. Sogar in der Schweiz selbst heissen Zwingli und seine Anhänger „Lutheraner" [1]. Daher hat es weniger Befremdendes, dass auch Luther bis auf die Zeit der Disceptationen über das Abendmahl von den schweizerischen Vorgängen im Ganzen wenig Notiz nimmt, sich auch später lediglich an die seiner Art widerstrebende Aussenseite der dortigen Dinge hält, und die inneren Beweggründe Zwingli's, die Zusammenhänge der reformatorischen Begebenheiten in der Schweiz

[1]) Gieseler, II, 1. S. 141.

ihm verborgen bleiben. Gleichwohl wäre es nicht zutreffend, wenn man behaupten wollte, dass Zwingli mit seinen patriotisch-socialen Bestrebungen einen Factor in sein Wirken aufgenommen habe, der seiner Natur nach die Bedeutung der von ihm ausgehenden reformatorischen Bewegung neben der Luther'schen, welche rein auf der Grundlage und unter dem Antriebe allgemeiner religiöser Ideen und nur unter gelegentlicher Begleitung patriotischer Wallungen fortschritt, abgeschwächt habe und habe abschwächen müssen. Im Gegentheil hat Zwingli der engen Verknüpfung zwischen seinem evangelischen Wahrheitsdrang und einem patriotischen Bedürfniss eine Richtung des christlichen Interesses zu verdanken, welche ihn in einem wichtigen Stück über Luther hinausgeführt hat. Gerade daraus hat er das geschöpft, was ihm bei genauerer Betrachtung anstatt einer nur relativen eine absolute Bedeutung unter den Kampfgenossen des ersten Zeitalters der Reformation sichern dürfte. Um es mit wenigen Worten auszusprechen: die Triebkraft des lutherischen Princips hat sich abgeschlossen in der Umgestaltung der subjectiven Frömmigkeit und der dogmatischen Theologie; diejenige, von welcher man Zwingli bewegt sieht, konnte ihrer Natur nach darin allein nicht ihr Genüge finden, sondern fühlte sich zugleich gedrängt, Hand anzulegen zur Reformation der Kirche als socialer Institution, oder, um uns eine bekannte Unterscheidung zu Nutze zu machen: der lutherische Protestantismus lernt in Absicht auf die Kirche frühzeitig sich begnügen mit einer unsichtbaren Kirche, der Protestantismus Zwingli's kommt nur zur Ruhe in der Ausgestaltung der Kirche als socialen Organismus in sichtbarer Erscheinung.

Wir hoffen, dass sich die Behauptung begründen lassen wird, dass nicht, wie Stahl meint, im Gegensatz einer mysterischen zu einer antimysterischen Abendmahlslehre, sondern in der Anfassung der kirchlich-socialen Aufgabe die tiefste Wurzel des Unterschiedes zwischen den beiden Reformatoren zu suchen ist.

8. Es ist der Mühe werth, auf beide grosse Männer auch in diesem Betracht einen vergleichenden Blick zu werfen.

Wie wenig Luther's früheste Erziehung dazu angethan war, jene für Zwingli so specifische sociale Sinnesweise bei ihm zur Entwickelung zu bringen, — darauf ist schon früher hingewiesen worden. Klösterliches Leben, Vertiefung in die mystische Theologie, ein fast autodidaktisch zu nennendes Fortschreiten des Erkenntnisstriebes sind ihrer Natur nach nicht socialer Art, eher

das Gegentheil. Die mystische Gottinnigkeit ist nicht uneingedenk des Pflichtenkreises der Nächstenliebe; aber mag ihre Nächstenliebe auch von Herzen kommen, so wird sie doch in der Regel sich innerhalb der Passive halten und Berührungen mit dem Aussenleben eher fliehen, als suchen. Die Autodidaskalie aber fördert in dem, der diese Bahn beschritten, leichter etwas Sprödes und Eckigtes, als ein nach allen Seiten offenes und zugängliches Wesen. Man wird nicht behaupten wollen, dass die bezeichneten Bildungsbedingungen, denen Luther unterstellt war, ohne Nachwirkungen geblieben sind auf die gesammte Richtung seines Strebens, auf Neigungen und Abneigungen in seinem späteren Leben, ja dass in ihnen manche Einseitigkeiten und Schwächen desselben ihre Erklärung finden. Besonders wird sich das nicht leugnen lassen, dass in Folge dessen Luther in ungleich geringerem Maass prädisponirt war zu einer Thätigkeit, welche zugleich auf das Gebiet des äusseren Lebens sich erstreckt, als Zwingli, der sich mit Vorliebe auf diesem Gebiete bewegt und auf demselben sich zu Hause fühlt. Wie deutlich tritt diese unterschiedene Prädisposition beider Männer zunächst in folgenden Zügen hervor! Luther's Streben bleibt, nachdem er den Trost für seine innere Zerrissenheit gefunden, fortwährend concentrirt in der Zurechtstellung des eigenen Gewissens und des Gewissens Anderer gegenüber dem Irrthum; bei Zwingli dagegen kommt hinzu die pflichtmässige und umfassende Sorge für die Zurechtstellung bedrohter oder zerrütteter äusserer Verhältnisse. *Cum vitiis itaque prima congressio, imo cum fonte vitiorum*, sagt Mykonius in einer bereits oben angeführten Stelle. Luther nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Irrthum, welcher zur Sünde führt, Zwingli von der offenbaren Sünde, welche im Irrthum ihre Wurzel hat. Luther's Endzweck ist, den ihm Befohlenen den alleinigen Weg zur Vergebung der Sünde, zum Sündentrost zu weisen; Zwingli's Endzweck ist, in ihnen zugleich die Liebe Gottes zu entzünden und zum Leben nach der Richtschnur des Wortes Gottes und zur Ehre Gottes sie anzuleiten. Luther's Gedankenwelt behält unter allen Umständen eine ganz überwiegende Bezogenheit auf das Inwendige; Zwingli's Gedanken bekommen zugleich eine immer umfassendere Bezogenheit auf die höchsten Interessen des äusseren empirischen Lebens. Bei Zwingli wird in Folge seiner wechselnden Lebensstellungen und der Mannichfaltigkeit seiner Erfahrungen eine grössere Vielseitigkeit der Interessen erweckt; Luther hingegen kommt über den Umkreis eines,

wenn auch nicht im engsten Sinne zu fassenden, religiös-theologischen Interesses thatsächlich nicht hinaus.

Man ist gänzlich irre gegangen, wenn man die unterschiedene Eigenthümlichkeit Luther's und Zwingli's wohl versucht hat auf die Gegensätze von theoretisch und praktisch, von handelnd und nicht handelnd zurückzuführen. Denn dürfte man es wohl im Ernst wagen, den ergreifenden Hervorbringungen Luther's z. B. auf dem Gebiete der Volksberedtsamkeit und Volksschriftstellerei die Eigenschaft des Praktischen abzusprechen? Was aber das Handeln betrifft, so ist es gewiss einer der trefflichsten, sein Wesen bezeichnendsten Aussprüche Zwingli's, wenn er sagt: *Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper et magna facere*[1]. Sigwart hat daher vollkommen Recht, wenn er sagt: „Das Handeln hat Zwingli zum Reformator gemacht“ [2]. Aber wenn damit der eigentliche Unterschied von Luther angezeigt werden sollte, so lässt sich wohl fragen: wer hat wohl so energisch und heroisch zu handeln gewusst als er? Daher liegt das Wahre auch hier lediglich darin, dass dem Handeln beider Männer die Eigenschaft des Socialen, die stetig eingehaltene Richtung auf Interessen und Bedingungen des Gemeinschaftslebens in sehr ungleichem Grade eigen war. Betrachtet man die unterschiedenen Charaktere Beider von diesem Ge-

[1] *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, praeceptiones pauculae Huldr. Zwinglio authore. Opp. IV. p. 158.* Die kleine Schrift, seinem Stiefsohn Gerold Meier gewidmet, ist voll solcher Zeugnisse von Zwingli's Ideal christlicher Mannhaftigkeit, durch welche über sein eigenes Verhalten Licht verbreitet wird. Z. B. S. 152: *Deus enim, ut est Endelechia, quae immota cuncta versat et movet, eum etiam, cuius pectus ad se traxerit, desidere non patietur. Quae quidem sententia probationibus non constat, sed usu: soli enim fideles experiuntur, quam nihil otii det suis Christus, quamque hilariter in negotio eius iucundeque versentur; p. 155: Principio ita secum reputabit ingenua mens: Christus sese pro nobis exposuit nosterque factus est, ita et te oportet omnibus expositum esse, non te tuum putare, sed aliorum: non enim et nobis vivamus nati sumus, sed ut omnibus omnia fiamus. Solas igitur iustitiam, fidem, constantiam a teneris meditabitur, quibus reipublicae Christianae, quibus patriae, quibus sigillatim omnibus sit profuturus. Languidae mentes sunt, quae hoc solummodo spectant, ut sibi tranquilla vita contingat, nec Deo tam similes atque eae quae omnibus suo etiam cum periculo prodesse student. Hic tamen provide custodiendum erit, ne quod ad gloriam Dei, patriae omniumque utilitatem suscipitur propositum a diabolo aut philautia vitietur, ut quod aliorum gratia suscepisse videri volumus, ad nos tandem trahamus: multos enim videre licet, qui ab initio recta feliciter incedunt, post pauca vero a vana gloria omnium bonorum consiliorum peste in transversum aguntur.*

[2] Sigwart, S. 23.

sichtspunkt näher, so treten unverkennbar folgende Züge hervor. Beide Männer gebieten über einen ungewöhnlichen Fond von Thatkraft und Muth; aber bei Luther sind diese Eigenschaften getragen und geleitet von einem glühenden Gefühl, einer gewissen Ueberschwenglichkeit des Innenlebens und äussern sich in einem stürmischen Pathos, zuweilen im lodernden Affect, bei Zwingli von dem überlegenden Verstand, der ruhigen, gesammelten Erwägung und bewegen sich daher stets innerhalb der Grenzen eines festen Maasses, welches er auch z. B. gegenüber den leidenschaftlichsten Provocationen in seiner Polemik nie verleugnet. Bei Luther manifestirt sich überall die geniale Apperception des wahrhaft schöpferischen Genius in kühnen, ergreifenden, durchweg originalen Hervorbringungen, bei Zwingli anstatt des Genius zwar nur das Talent, aber als feine, vielseitige Assimilationskraft für die Wahrheit und immer in Begleitung von kritischer Besonnenheit und einer gewissen Nüchternheit der Reflexion. Bei Luther eine Tiefe des Eindringens in die religiösen Ideen und eine so urkräftig originale, bis zum Verschwenderischen reiche Production derselben, wie sie eben nur der Vorzug von wirklich schöpferisch angelegten Naturen zu sein pflegt; bei Zwingli gewissermaassen schon ein Schöpfen aus zweiter Hand und ein weit minderer Reichthum, aber dafür eine bedeutende Ueberlegenheit in consequenter Durchbildung und in der unermüdeten Anwendung des Gewonnenen. Bei Luther in Darlegung seines Gedankenstoffes eine mitunter bis in's Bizarre sich verlierende Formlosigkeit, welche stets den ganzen Gährungsprocess der ursprünglichen Erzeugung mit zum Vorschein bringt, und — was den Inhalt betrifft — etwas Fragmentarisches, was den ungleichmässigen Umfang jener Gährung in Absicht auf die Mannichfaltigkeit der Gegenstände des religiös-sittlichen Interesses verräth; bei Zwingli dagegen kaum eine Spur von ähnlicher Tiefe und Stärke der primitiven Innenbewegungen, daher natürlich nicht der gleiche Reichthum an dem mannichfaltigen Gewinn, welchen Luther aus seinen inwendigen Kämpfen und Gährungen davon getragen hatte, dafür aber schon von Anfang an eine Ausprägung seiner Gedankenerrungenschaft in einer klaren und bestimmten Begriffsform, in geschlossenem Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen und einer über Luther weit hinausgehenden Vielseitigkeit der Interessen. Luther's reformatorischer Zeugeneifer entzündet sich an einem einzelnen Punkte des herrschenden Systems; durch Angriffe provocirt, gewinnt er, ohne es zu suchen, Schritt für Schritt neues Terrain, bis er sich unerwartet auf der Höhe neuer, alles Bisherige in Frage stellender Anschauungen und

Principien befindet; Zwingli dagegen ist über diese längst mit sich im Reinen, und sein gesammtes reformatorisches Vorgehen ist nur die planmässige, schrittweise Anwendung derselben. Luther's Vorzug ist der grössere Reichthum an innern Seelenerfahrungen, Zwingli's Vorzug der ungleich grössere Umfang äusserer Lebenserfahrungen. Beide Männer betraten gleich muthig ihre Kampfesbahn und schritten gleich unerschrocken auf derselben vor. Aber wie verschieden erzeigen sich auch hier im Uebrigen ihre Charaktere! Bei Luther ungestümes Vorgehen unter der Uebermacht des Temperaments, eines gigantischen Pathos, keine Sorge um ein Wort zu viel, keinerlei Scheu vor einem trotzigen Verharren auf einer einmal betretenen Bahn, niemals die geringste Aengstlichkeit um die Folgen eines rücksichtslosen Sichgehenlassens, um einen Schritt von unberechneter Tragweite, aber daneben dann und wann freilich auch ein plötzliches Ablassen, ein verdrossenes Einlenken oder Umlenken. Dagegen bei Zwingli keinerlei Hingabe an das Temperament, vielmehr behutsames Ansichhalten, Scheu vor noch Unreifem, vorsichtiges Vermeiden vorgreiflicher Schritte, aber dafür — so viel an ihm liegt — keinerlei Zurückweichen auch nur eines Fusses breit von dem gewonnenen Terrain, ruhige Festigkeit und Energie im Fortschreiten auf der einmal betretenen Bahn, lebendige Ueberzeugung von dem Gefährlichen jedes Schwankens, jeglicher Halbheit, neben einer Selbstbeherrschung, die ihn nie verlässt [1]). Endlich bei Luther in glaubensvollem Aufschwung des Gemüthes die Gewohnheit kühner Anticipation des Zukünftigen, aber daneben Mangel an der erforderlichen Geduld, an gesammelter Ruhe und Nüchternheit des Geistes, eben desshalb im Ganzen wenig Geschick zu eigentlich organisirender Thätigkeit; bei Zwingli dagegen nicht bloss ein lebhafter Drang zur Organisation, sondern auch eine seltene Fähigkeit zu praktischer Hineinbildung des Neuen in das Vorhandene und, wo es geboten schien, zu völligem Neubau auf den Trümmern des Alten. Mit einem Worte: hier eine Begabung und Richtung von überwiegend theologisch-dogmatischer und kirchlich-pastoraler, dort eine andere von ebenso überwiegend theologisch-politischer und kirchlich-

[1]) Treffend bemerkt Sigwart S. 232: „Zwingli hat mehr ein festes Ziel für sein Streben, als Beruhigung für sein Gefühl gesucht; hat weniger gefragt, was er zu hoffen und zu fürchten, als was er zu thun und zu sein habe. Es erklärt sich hieraus die Richtung, die er alsbald auf das gegenwärtige, unmittelbar wirkliche Glaubensleben nahm, es erklärt sich der ruhige, sichere, von festen allgemeinen Principien ausgehende Charakter seines öffentlichen Wirkens."

pastoraler, dort eine andere von ebenso überwiegend theologisch politischer und kirchlich-socialer Natur; daher hier der Kampf gegen den Irrthum sich vollendend in einem System, welches in die doctrinelle Irrthumsfreiheit seinen höchsten Stolz setzt und in derselben sein absolutes Genüge findet, dort eine *congressio cum vitiis,* ein Kampf gegen die Sünde, welcher seinen Zielpunkt nur findet in dem Umbau einer *civitas Papae* zu einer *civitas Dei,* zu einer heiligen Gemeinde Gottes.

9. Die angestellte Vergleichung dürfte vorläufig die aus dem Personcharakter resultirenden Anhaltspunkte zur Erklärung der Thatsache darbieten, wesshalb von Seiten Luther's die Neugestaltung des religiösen Lebens nicht zugleich von einer principiellen Neugestaltung des kirchlichen Societätslebens begleitet gewesen oder eine solche von ihm mit einiger Ausdauer angestrebt worden ist. Diese Thatsache hat um so mehr Auffallendes, da von Luther 1520 mit der Verbrennung der Decretalen eine so offene und stürmische Kriegserklärung wider die Rechtsordnungen, auf denen der Bestand der römischen Kirche ruhte, ausgegangen war, während von Seiten Zwingli's der Bruch mit der Hierarchie weder mit solch' solenner Ostentation factisch bewerkstelligt, noch Neigung und Pathos — freilich auch nicht in gleichem Maasse persönlicher Anlass — zu dergleichen vorhanden war. Es empfängt auch dadurch die häufige Erfahrung ihre Bestätigung, dass die aus dem stürmischen Pathos momentan aufflammende Thatkraft nicht dasjenige leistet, was den, obwohl viel mässigeren, Schwingungen einer stetig gesammelten Thatkraft, welche aus einer bereits länger das gesammte Leben beherrschenden Gemüthsrichtung ihre Nahrung schöpft, gelingt und an nachhaltiger Energie zu Gebote steht. Auch ist die Verbrennung der Decretalen in Luther's Leben nicht der einzige Fall, in welchem es den Manifestationen des rasch emporlodernden Affects an dem entsprechenden bleibenden Ergebniss mangelt. Auf das Vorwärtsprallen folgt hie und da ein ebenso plötzlicher Rückprall. Ja das gesammte reformatorische Vorgehen Luther's empfängt durch diese Einmischung des Affects und der Stimmung etwas Ungleichmässiges. Es ist fast durchweg bedingt durch momentane Situationen, insbesondere, wie Luther selbst gesteht [1]), durch die Reizungen von seinen mannich-

[1]) *De captivitate Babylonica ecclesiae* im Dedicationsschreiben: *Velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim quotidie me urgentibus et exercentibus etc.*

faltigen Gegnern, von deren Angriffen er mehr vorwärts gestossen wird, als dass er sich in einer selbstvorgesetzten Richtung consequent fortbewegt hätte. Der auffallende Umschwung aber in Luther's Wesen ungefähr seit 1525 ist neuerdings von den verschiedensten Standpunkten geschichtlicher Auffassung anerkannt worden. Indessen mangelte es in der angezeigten Weise Luther nicht bloss an der Begabung für das social Organisatorische, sondern das Interesse dafür ist bei ihm auch gebunden durch die Nachwirkungen seiner einstigen tiefen Einwurzelung in die römische Kirche. Es muss hier auf spätere Ausführungen verwiesen werden, sowie auf solche, welche wir bereits anderwärts in hinreichender Vollständigkeit gegeben zu haben glauben [1]). Gerade in dieser Hinsicht ist Zwingli das reine Gegentheil von Luther. Sigwart bemerkt über Zwingli: „Er war ein Mitglied der katholischen Kirche, aber ein unbewusstes; er fand sich in ihren Organismus, aber er lebte nicht darin; die Autorität des Papstes als Kirchenfürsten erkannte er an, der Stellvertreter Gottes war er ihm nicht; er las Messen und verwaltete sein Amt, aber nicht im Sinne der Hierarchie; religiös in seinem innersten Gemüthe, haben ihn die römischen Formen der Frömmigkeit gar nie berührt, und wenn er dem Ablass, der Heiligenverehrung den Krieg erklärt, so hat er nicht mit seiner eigenen Vergangenheit gebrochen; er hat nur direct angegriffen, was ihm von Anfang fremd war“ [2]). Damit ist nun freilich zu viel gesagt. Ein Blick in eine Schrift Zwingli's aus der glarner Periode vom Jahr 1512 [3]) lässt nicht verkennen, dass es eine Zeit gab, wo auch er dem Papst mit einer gewissen religiösen Devotion ergeben war. Aber so gewiss das ist, so gewiss lässt sich von Zwingli nicht behaupten, was Luther aus der

[1]) Meine Abhandlung: über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Jahrg. I. Heft 3. S. 456 ff.

[2]) Sigwart, S. 9.

[3]) *De gestis inter Gallos et Helvetios ad Ravennam, Papiam aliisque locis, Opp. IV. p. 167: Hunc itaque Christianorum matris* [der römischen Kirche] *statum intuentes confoederati malo periculosoque exemplo futurum existimant, si cuilibet tyrannorum pro rabie communem Christi fidelium matrem impune permittant incessere, sedulo raptim habitis conventibus strenue accisas ecclesiae Italiaeque res resarcire statuunt.* Den Papst Julius II. nennt Zwingli *beatissimus Christi vicarius* und *antistes,* das Benehmen Ludwig's XII. gegen ihn und dessen Absicht, *antipapam, ut aiunt, cacodaemonis instinctu creare*, durchaus verwerflich u. s. w.

Zeit, da er die Thesen anschlug, noch von sich gesteht: *haerebam enim id temporis magna quadam superstitione Romanae tyrannidis* [1]), geschweige denn aus der Zeit zehn Jahre früher, von welcher er bekennt: „Ich war zu Rom auch so ein todter Heiliger, lief durch alle Kirchen und Klüfte, glaubte Alles, was daselbst erlogen und erstunken ist" u. s. w. [2]). Mit einem Wort: Zwingli war, als er sein Werk in Zürich begann, nicht mehr kirchlich gefesselt. Ebendarum aber ist auch sein Bruch mit der römischen Kirche, sobald die Nothwendigkeit dazu offen an ihn herantritt, alsbald ein gründlicher und vollständiger. Sein sociales Interesse lässt es nicht zu, dass er zaudert, diesen Bruch zu vollziehen. Aber das nemliche Interesse nöthigt ihn auch, an die Stelle des hierarchischen Organismus, dem er mit den ihm Befohlenen den Rücken gekehrt hat, einen neuen Organismus zu setzen. Er muss, und zwar nicht, wie Luther, in allmähligem Sichgestaltenlassen der Dinge, sondern sofort auf einen solchen Organismus Bedacht nehmen und seine ganze Kraft daran setzen, ihn zu schaffen. Denn er hat keine Kirche mehr im Hintergrund, wie Luther, er wird nicht hingehalten durch Hoffnungen auf Löwen und Paris, auf allgemeine oder Nationalconcilien, er ist nicht beengt durch Rücksichten auf Kaiser und Reich; es mangelt ihm endlich nicht an einem festen Substrat, an nachhaltigen Stützpunkten für ein Wirken nach dieser Seite hin. Genug: innere und äussere Gründe liessen es Zwingli nicht zu, von den zahlreichen Aergernissen, welche er als solche erkannt hatte, etwa nur ein Einzelnes zur Bekämpfung herauszugreifen; von beiden Seiten war ihm die Nöthigung auferlegt, mit seinen längst zum Abschluss gelangten Ueberzeugungen in ihrer ganzen Vollständigkeit auch hervorzutreten. Ein sicheres Fundament, einen untrüglichen Maassstab war er sich bewusst im Worte Gottes zu besitzen. Mit diesem zusammengehalten konnte die überlieferte Gestalt der Gottesverehrung nicht länger bestehen. Sie brauchte nicht erst gerichtet zu werden, im Gegentheil: sie war schon gerichtet. Das gleiche Gericht hatte auch die Hierarchie durch ihr Stillschweigen zu allen Aergernissen in den Augen Zwingli's über sich herabgezogen. Kein Wunder also, dass ihm keine Wahl blieb, als: sobald er einmal überhaupt dem Ueberlieferten mit der Leuchte des göttlichen Wortes gegenüberzutreten sich gedrängt fühlte, musste er zugleich der ganzen Breite desselben sich gegenüber gestellt sehen. So

1) *De captiv. Babylon.*, s. oben.

2) Walch, V, 1646.

schreitet Zwingli unverzüglich vor, und sein Absehen begnügt sich auch desshalb nicht mit einer gereinigten Theologie und Volkslehre, es ist vielmehr unmittelbar gerichtet auf eine gereinigte Kirche.

10. Die kirchliche Schöpfung, welche durch Zwingli in Zürich und weiterhin in der deutschen Schweiz in's Leben gerufen wurde, ist weder eine im Ganzen vollkommene, noch im Einzelnen tadelfreie. Man wird sie sogar in Hinsicht auf ihre Grundanlage, die theokratische Zusammenfassung von Staat und Kirche, als mit einem verhängnissvollen Fehler behaftet bezeichnen müssen. Gleichwohl wird eine unbefangene Betrachtung die mehrbezeichneten specifischen Eigenschaften Zwingli's anzuerkennen und gerade in manche der gewöhnlichsten Tadelsäusserungen nicht einzustimmen vermögen. Zu diesem Zweck soll hier ein Blick geworfen werden auf Zwingli's Gemeindebildung, Cultusorganisation und sein Verhalten als Theolog.

Die Kirche ist für Zwingli schon im Anfang nicht mehr eine Institution dinglicher Art, d. h. eine sacramentalisch erwachsene Hierarchie als Trägerin magischer Heilskräfte, auch nicht die Vergeistigung dieses dinglichen Kircheninstituts nach Art der spätern theologischen Amtskirche im Lutherthum. Die Kirche ist ihm vielmehr die auf Grund des göttlichen Wortes sich auferbauende und damit auf göttlicher Stiftung beruhende Gemeinde der Gläubigen. Eine solche Gemeinde sucht er daher vor Allem ihrem unsichtbaren Haupte als sichtbaren und gegliederten Leib zu gewinnen. Wie hat Zwingli diese Gemeindeschöpfung bewerkstelligt? Die Antwort ist sehr einfacher Art. Auf dem Wege, wie in ihm persönlich die religiöse Umwandlung zu Stande gekommen ist, ganz auf dem nemlichen Weg sucht er sie auch unter den Zürichern zu vollbringen. Die Bürgerschaft von Zürich, zunächst derjenige Theil derselben, von welchem seine Berufung durchgesetzt worden war, ist lediglich patriotisch, für's Erste dagegen noch keineswegs in irgend bedeutenderem Grade religiös angeregt. Was man von Zwingli erwartet, ist jener von Glarus her bekannte christliche Freimuth in Aufdeckung der Schäden des Vaterlands, nicht eine Kirchenreformation. Aber durch die Gewalt seiner Predigten weiss Zwingli diese Regung des sittlichen Geistes unter seinen Anhängern auf ähnliche Weise religiös zu vertiefen, wie er das an sich selbst erfahren hat. Er zieht seine Partei Schritt für Schritt in den Bereich seiner religiösen Ideen hinüber; er weiss deren Enthu-

siasmus für seine Person nach und nach zu einem sachlichen umzugestalten, auf dasjenige hinüberzuleiten, was ihm selber die Seele erfüllt. Es gelingt ihm bei immer Mehreren und insbesondere bei den Häuptern des kleinen Staatswesens, dem Gedanken der Nationalreform eine evangelische Unterlage zu geben und in dieser Form zugleich zu einer religiösen Angelegenheit, zur Gewissenssache zu erheben, den Widerstand verantwortlich zu machen nicht bloss vor dem sittlichen Pflichtgefühl gegen das Vaterland, sondern vor Gott selbst. Genug: unter seiner Einwirkung bildet sich die Vorstellung von einer Solidarität zwischen der Nationalreform und der Rückkehr zu Gottes lauterem Worte. Bemerkenswerth ist, dass Zwingli auch bei seinen züricher Anfängen sich enthält, durch Angriffe auf die verwundbaren Seiten des römischen Glaubenssystems die Gemüther zu entzünden und auf dem Wege der Verneinung, durch die Würze der Polemik nach raschen Erfolgen zu trachten. Vielmehr verrichtet er in den ersten Jahren noch den Messgottesdienst und widmet sich allen Theilen seines Pfarramts [1]); aber zugleich macht er den Anfang damit, ein positives Glaubensfundament in der Gemeinde zu legen, getreu seinem stets geübten und ausgesprochenen Grundsatz, den Trug zu fällen durch Verkündigung der entgegengesetzten Wahrheit [2]). Zwingli thut, was er sogleich bei Annahme seiner Wahl fest und entschieden erklärt hat: Er wolle die Geschichte Jesu Christi, unseres Erlösers, nach dem Evangelium Matthäi predigen, damit das Volk nicht länger, wie bisher zum grössten Nachtheil für die Ehre Gottes und für die Seelen der nach ihm genannten Christen, Christum nur dem Namen nach kenne, während ihm seine Geschichte und sein Heilswerk ganz unbekannt bleibe. Er werde daher über das ganze Evangelium Matthäi, Vers auf Vers, Kapitel auf Kapitel, predigen, ohne menschliche Erläuterungen, an die er sich überhaupt nicht binde, sondern bloss aus dem Quell der heiligen Schrift, dem Geiste gemäss, den er bei sorgfältiger Vergleichung und nach herzlichem Gebete finden werde; Alles Gott und seinem einigen Sohne zu Lob und Ehren und zu rechtem Heil der Seelen, zur Unterrichtung im wahren Glauben [3]).

[1]) Bullinger, I. S. 30.

[2]) Vergl. die treffliche Aussprache Zwingli's in der Auslegung des Artikels XX. der Schlussreden, Werke I, 268. und bei Gieseler III, 1. S. 143.

[3]) Uslegung des XVIII. Art. Werke I, 254. Gieseler, S. 140. Hier und im vorhergehenden Citat hätte Stahl, S. 20., Aufschluss finden können über die Ursache, wesshalb Zwingli gerade diesen Lehrgang einhielt.

Auf den Matthäus liess Zwingli die Apostelgeschichte folgen, „das man daraus erlernte, wie anfangs das Evangelium gepflantzet, und die christenlich kylch uffgebauen sye. Demnach hab ich gepredigt, die erst Epistel pauli, zu dem Timotheo, dorumm das sy ouch die kylchen underricht, und darinn die Schäfli Christi ir pflicht und Schuldigkeit erlernen mögend. Diewyl aber ettliche nitt rächt und wol, von dem Glouben hieltend, prediget ich die epistel zu den Galathen, und demnach erst die ander epistel zu Timotheo. Und damitt nieman die leer pauli, dorumm er nitt einer der zwölffen gewesen, verachtete, prediget ich ouch beide Epistelen petri, und zeigt wie aller apostlen nur ein einige, glych lutende leer were. Daruff erklären ich jetzund die epistel pauli zu den hebreyern, das mencklich darus lerne, was herrlicher und grosser gütern uns Christus zugerüst und gäben, das er unser einiger obrister priester, und vollkommen opffer sye, für unser sünd, unser einiger mittler, fürbitter und Heyland: dorumm wir nitt anderer mittlern, fürbittern, priestern bedörffind, diewyl wir alles in Christo habend" [1]. Diess charakteristische Bemühen, von Anfang an ein starkes und breites Fundament biblischen Glaubens zu legen, ist so reich gesegnet, dass erzählt wird: „Da ward bald ein träffenlich glöuff von allerley menschen, insonderheit von dem gemeinen man, zu disen Zwinglis Evangelischen predigen. In welchen er Gott den vatter pryst, und alle menschen alein uff Gottes Sun, Jesum Christum, alls den einigen Heyland, vertruwen lert" [2]. Zwingli selbst ist verwundert über diesen Zudrang und äussert endlich: „Und hab sie also mit Milch erzogen, bis das ihro etlich, die vor stark wider mich warend, stark danach allein Gott anhangtend" [3]. Dazu trat seit 1525 das treffliche Institut für gelehrte, wie volksmässige Bibelerklärung, die nach 1. Cor. 14. sogenannte „Prophezey," welche Zwingli in Verbindung mit seinen geistlichen Mitarbeitern gründete, so wie die populären Bibelauslegungen, welche Osw. Mykonius an die Stelle des Vespergottesdienstes treten liess [4]. Im

[1]) Bullinger a. a. O. S. 31. nach Zwingli's Archeteles. Opp. III, 48. wo noch das Nächstvorhergehende nachzusehen ist.

[2]) Ebendaselbst, S. 12.

[3]) Uslegung des XX. Artikels.

[4]) Bullinger a. a. O. S. 289. Furrer, Rudolph Collin. Ein Charakterbild aus der Schweizerischen Reformationsgeschichte. Halle 1863. S. 38, wo der lebendige Bildungseifer geschildert wird, welcher um jene Zeit in der Zürcherischen Geistlichkeit erwachte.

nemlichen Jahre endlich erschien auch der erste Theil der züricher Bibelübersetzung, von den züricher Predigern in Schweizerdeutsch abgefasst [1]. Dass Zwingli bei seinen grossen Erfolgen in der Stadt Zürich auch durch die in Folge der italienischen Kriege und des lebendigern Verkehrs zwischen Italien und der Schweiz in der Schweizerischen Laienwelt aus eigner Anschauung gewonnene lebendige Einsicht in das Treiben der verweltlichten Hierarchie an ihrem Mittelpunkt wesentlich unterstützt worden sei, darf endlich wohl mit Zuverlässigkeit angenommen werden.

11. Es ist sehr gewöhnlich geworden, Zwingli's Reformation eines höchst ungestümen Verlaufes zu beschuldigen und in mehr als einem Stück gegen ihn persönlich den Vorwurf eines übertrieben rigoristischen Vorgehens zu erheben. Eine unbefangene Betrachtung kann diesen Vorwurf in einzelnen Stücken nicht abweisen, in andern dagegen wird sie Zwingli um so entschiedener davon freisprechen dürfen [2]. Denn immer wird es etwas Unbegreifliches behalten, dass ein Mann, welchem Mykonius schon in der Jugend nachrühmt: *in musicis supra aetatem excellebat, ut solent qui natura sunt ad artem aliquam promtiores,* dem in Glarus und später seine musikalischen Neigungen sogar üble Nachreden zuziehen [3], den Einfluss des Gesangs auf eine würdige Feier des Gottesdienstes, den sein Freund Oekolampadius so lebendig preist [4], so gänzlich zu verkennen vermochte, dass 1527

1) Christoffel, S. 96. Gieseler, III, 1. S. 140. 2, 404.

2) So behielt man in Zürich nach einem Rathsschlusse von 1526 anfänglich ausser Weihnachten, Ostern, Pfingsten noch Allerheiligen bei und rechnete letzteres sogar zu den vier hohen oder hochzeitlichen Festen, an denen communicirt wurde; sodann den St. Stephanstag, den Tag der Beschneidung Christi (Neujahrstag), Mariä Lichtmess, Mariä Verkündigung, Oster- und Pfingstmontag, Johannis des Täufers Tag, Mariä Magdalenä Tag und den Tag der Schutzpatrone Zürichs Felix und Regula. Erst 1530 wurden alle Feiertage, die sich auf die Creatur bezogen, abgeschafft. Christoffel 1, S. 136. Noch kurz nach Zwingli's Tod ertönte in Zürich das Ave-Maria-Glöckchen, und die Züricher fielen auf dieses Zeichen auf die Kniee und bekreuzten sich; in Bern geschah diess nicht mehr, und es kam zu Erörterungen über diesen Gegenstand. Pestalozzi, L. Bullingers S. 120.

3) Bullinger, Reformationsgeschichte I. S. 8. 31.

4) Oekolampadius rechtfertigte den Gesang deutscher Psalmen damit, „dass der Lobgesang ein Werk der Engel, eine Erquickung des Geistes, eine Anreizung zum Gebet, eine Vorbereitung zu andächtiger Anhörung des Wortes Gottes“ u. s. w. und als „nicht nur der Clerisei oder den Schülern,

in Zürich nicht nur der Chorgesang, sondern auch der Gemeindegesang abgeschafft und die Orgel im Grossen Münster abgebrochen wurde. Die ältesten Berichte gehen über diese Thatsache mit auffallender Kürze hinweg [1]), ebenso über die Gründe derselben, vielleicht weil schon das nächste Zeitalter nach Zwingli die Abschaffung in Schutz zu nehmen nicht mehr den Muth hatte. Denn auf Männer, wie Heinr. Bullinger und seine Zeitgenossen, musste es unfehlbar Eindruck machen, dass die züricher Kirche mit Abschaffung des Gesanges gänzlich allein blieb nicht bloss unter den Schweizerkirchen, sondern unter den Kirchen reformirten Bekenntnisses überhaupt. Ja, es scheint nach Lavater's Bericht in der obigen Note die Abschaffung des Kirchengesangs selbst in einzelnen Städten des züricher Gebiets, wie Winterthur und Stein, entweder überhaupt nicht oder wenigstens nicht auf die Dauer durchgesetzt worden zu sein.

Eine andere Bewandniss hat es mit dem Bilderverbot in der züricher Kirche. Was die Eintheilung des Decalogus betrifft, welche den Anhaltpunkt bot, um in der gesammten reformirten Kirche die Bilder zu entfernen, so hat die unbefangene Wissenschaft bekanntlich längst für die Richtigkeit der zwinglisch-calvinischen entschieden. Aber ebenso bestimmt ist anerkannt worden, dass die Folgerungen, welche aus ihrer richtigen Eintheilung von den reformirten Theologen gezogen wurden, viel zu weit gehender Art waren [2]). Man muss sich wundern, dass der sonst so klare Geist Zwingli's solche Folgerungen ziehen und mit Argumenten fechten konnte, wie diejenigen in der „Antwurt an Valentin Compar" [3]). Manche derselben erinnern durch das

sondern männiglich geboten sei." Hottinger's helvet. Kirchengeschichte III, 293.

[1]) Bullinger a. a. O. S. 418. erzählt: „Die Orgelen in den kylchen sind nitt ein besonders allts werck, insonders in disen Landen. Diewyl sy denn ouch nitt wol stimmend mit der Apostolischen leer 1. Cor. 14., ward Zürych die orgelen in dem grossen münster, des 9. Decembris, in disem 1527. jar, abgebrochen. Denn man fürohin weder des gesangs noch orgelens in der kylchen wolt." Lavater *(de ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae,* 1559, p. 42.) meldet: *Morem cantandi multis de causis (?) ecclesia Tigurina non recepit, tempus sacris destinatum coetibus duntaxat auscultationi verbi Dei et precibus impendens. Interim tamen moderatum cantum, sive publice in coetibus sacris fiat, sive privatim domi, nequaquam improbat. Nam et Vitoduri et Steinae (duo sunt municipia ditionis Tigurinae) psalmos vulgari lingua cantant.*

[2]) Geffcken, über die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus, Hamburg 1838, S. 31 ff.

[3]) Werke II. Abth. I. S. 20—58.

Gesuchte und Untriftige lebhaft an die Argumente Luther's bei dem Marburger Colloquium, von denen Verehrer des grossen Mannes so peinlich berührt werden. Es ist daher offenbar nicht das Zwingende seiner Eintheilung des Decalogus allein, was Zwingli in diesem Punkt so unnachgiebig machte. Denn wir treffen Zwingli in einem einzelnen Punkt, nemlich der Sabbathfeier, auf einer Auslegung des Decalogs, welche frei, ja sehr frei genannt werden kann, und welche später in der calvinischen Kirche keine Gnade gefunden hat [1]). Da Zwingli persönlich keineswegs ohne Kunstsinn war, ja selbst bekennt, für seine Person Freude zu haben an bildlichen Darstellungen, sobald sie ihm nur nicht in den Kirchen entgegentreten, da er es ferner für nöthig erachtet, sich ausdrücklich darauf zu berufen, dass er weder den Anfang gemacht, Bilder zu stürmen, noch dazu gereizt habe, so ist aus allem diesem zu schliessen, dass Zwingli überwiegende Gründe noch anderer Art gehabt haben muss, so streng auf dem Bilderverbot zu bestehen. Offenbar stehen nun hier die in Einsiedeln gemachten Erfahrungen über den Bilderdienst und Alles, was sich daran knüpfte, in erster Linie, und wer je in unsern Tagen noch an Ort und Stelle Zeuge von dergleichen war, wird gegen Zwingli wahrlich Anklage nicht erheben mögen. An den Bilderdienst knüpfte sich ja jene ganze Summe von Aberglauben, Betrug und Werkdienst, deren volksverderbende Wirkungen Zwingli dort aus längerer Anschauung beobachtet hatte. Es war ihm nicht unbekannt, welch' höchst gefährlichen Reiz für den geistlichen wie für den sinnlichen Menschen die römische Kirche durch die Wallfahrten ihrer Gläubigen zu bevorzugten Bildern ausübt. Darum will er mit der Entfernung alles und jeden Anlasses ein- für allemal dem Unwesen ein Ziel gesetzt wissen. Dass man mehr zu einem Ort laufe, als zu einem andern, äussert Zwingli, habe seinen Grund darin, dass die Bildnisse und Götzen da seien; wenn die nicht da wären, so höre alles Laufen von selbst auf [2]). So kommt Zwingli in der Schrift an Val. Compar zu dem Schluss: sogar wenn die Götzen (Götzen und Bilder sind ihm aber völlig gleichbedeutend) von Gott nicht verboten wären, so müsse man sie doch abthun um der Gefahr willen [3]). Diess praktische Moment ist sichtlich das für ihn den Ausschlag gebende. Die Aufstellung von Bildern an gottesdienstlichen Stätten würde seiner

1) Gieseler, III, 2. S. 406.
2) Geffcken, S. 37,
3) a. a. O. S. 44.

Sittenreform Hindernisse bereitet haben, die beabsichtigte Losreissung von der römischen Kirche würde dadurch unvollständiger geworden sein, als sie für die Gestaltung eines neuen Gemeinschaftslebens nach seinem Dafürhalten bleiben durfte. Auch sonst pflegt Zwingli daran zu erinnern, dass schwere Krankheiten nicht durch bloss „linde Mittel" geheilt werden könnten. Nur von seinem eigenthümlich kirchlich-reformatorischen Standpunkt aus findet daher eine Maassregel ihre Erklärung, welcher gegenüber man zwar Luther's Nachsicht gegen die Bilder theoretisch vielfach Recht geben kann, aber nicht ohne mit in Rechnung zu bringen, wie sehr Luther's reformatorische Zwecksetzung gerade in Absicht auf Gestaltung eines religiösen Gemeinschaftslebens von derjenigen Zwingli's überhaupt sich unterscheidet. Dass durch den zwingli'schen Rigorismus dem gewiss auch im Christenthum berechtigten Kunstinteresse Eintrag geschehen sei, ist freilich leicht einzusehen. Man wird es daher auch Stahl nicht zu sehr verübeln dürfen, wenn er etwa in dem Bilderverbot einen der Züge jenes „hausbackenen" Wesens gefunden haben sollte, welches er Zwingli'n Schuld gibt. Immerhin wird aber der Reformirte den Lutheraner daran erinnern dürfen, dass ein gleicher Ernst in Lossreissung ihrer noch sehr schwachen Neophyten aus einem geschichtlich überlieferten Lebenszusammenhang und das gleiche Bedürfniss eines durch strenge Verbote gehüteten gesellschaftlichen Zusammenschlusses schon der Kirche der ersten Jahrhunderte die Nothwendigkeit auferlegt hatte, von künstlerischem Schmuck ihrer gottesdienstlichen Oerter abzusehen, ja dass es ohne einen solchen heilsamen Rigorismus, durch eine gesetzliche Beschränkung der Sphäre des Erlaubten zu Gunsten des Nothwendigen, weil durch die Umstände Gebotenen, damals wie später kaum zu einer gesellschaftlichen Schöpfung gekommen sein würde. Es dürfte daher nicht ganz unbedenklich sein, in Zeiten wie die unsrigen durch Hervorhebung von lediglich der Aesthetik entnommenen Kategorieen, wie die des „Hausbackenen," im Umfang des christlichen Gebietes den gewiss berechtigten Vorrang des ethischen Interesses vor dem ästhetischen verringern zu helfen. Die Summe von Opfern aber, welche der reformirte Rigorismus auch ausserhalb des zwingli'schen Reformationsbereiches der Christenheit in der Sphäre der Kunst abverlangt hat, dieselbe hat er ihr sicher reichlich ersetzt durch seine socialen Schöpfungen in Kirche und Staat.

Vergleicht man die züricher mit der sächsischen Reforma-

tion in Beziehung auf die Raschheit ihres äussern Verlaufs, so zeigt sich folgende Doppelreihe von Thatsachen.

In Wittenberg beginnt die evangelische Predigt seit Ende des Jahres 1517. Um die Mitte des Jahres 1520 veröffentlicht Luther seine Schriften über die Messe und die babylonische Gefangenschaft der Kirche; im December 1520 verbrennt er die päpstlichen Decretalen. Im folgenden Jahr 1521 tritt schon eine kurfürstliche Commission in Wittenberg auf in Betreff der Abschaffung der Messe und erklärt sich zu Gunsten der Abschaffung. Zu Ende des nemlichen Jahres erfolgt auf Anstiften von Carlstadt und Didymus der berüchtigte Sturm gegen die papistische Messe und die ganze bisherige Ordnung des Gottesdienstes, zu Weihnachten 1521 aber die erste Feier des Abendmahles unter beiderlei Gestalt. Nachdem Luther am 7. März 1522 von der Wartburg nach Wittenberg zurückgekehrt ist, tritt er den Excessen der Schwarmgeister entgegen, erklärt aber schon in der zweiten seiner Predigten: „Solches red' ich nicht darum, dass ich die Messe wollt' wieder aufrichten, sondern lass sie liegen in Gottes Namen; weil sie gefallen ist, so sei sie gefallen." [1]) So bleibt es bei der Abschaffung der Messe und der Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt. Im Jahr 1523 verfasst Luther seine Schrift von Ordnung des Gottesdienstes, sowie sein Taufbüchlein. Im December des gleichen Jahres erscheint seine *Formula missae et communionis pro ecclesia Wittebergensi*, im Jahr 1526 seine deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes.

In Zürich beginnt die evangelische Predigt zu Neujahr 1519. Von da an verfliessen drei volle Jahre, bevor in Gottesdienst und kirchlicher Sitte irgend eine Aenderung erfolgt. Erst im April 1522 wagen es einige Bürger das Fastengebot zu übertreten, welches Zwingli als menschliche Satzung bezeichnet hat und zu bezeichnen fortfährt, aber nicht ohne, von der Obrigkeit befragt, die Eigenmächtigkeit der Uebertretung zu missbilligen. Im August 1523 wird in Zürich eine deutsche Taufagende eingeführt, und erst im September dieses Jahres beginnen vereinzelte Excesse, wie die Zertrümmerung der Ampel in der Münsterkirche und in einigen Kapellen, sowie der Umsturz eines Crucifixes vor dem Stadtthor. Sie waren die Folge einer Erörterung über die Bildersache, welche nicht lange vorher begonnen hatte, aber keineswegs durch Zwingli, sondern durch eine Schrift von Hetzer angeregt worden war, und wurden noch hart bestraft [2]). Zwingli

[1]) Guericke, Kirchengeschichte 3, S. 97.

[2]) Christoffel, S. 108.

dagegen fing wohlbemerkt erst um diese Zeit an, den Messkanon zum Gegenstand von Angriffen zu machen [1]). Am 26. October 1523 wurde ein öffentliches Religionsgespräch abgehalten über Bilder und Messe. Aber noch wurde aller leidenschaftliche Eifer gegen beide durch strenge Strafen im Zügel gehalten. Nur das ward nachgegeben, dass im December die Bilderschreine in den Kirchen geschlossen und jedem Priester freigestellt werden solle, den Messgottesdienst zu verrichten oder nicht. Als Pfingsten 1524 in der Landschaft durch die Hetzereien der Wiedertäufer der Volkssturm gegen Bilder, Altäre und Taufsteine zum Ausbruch gekommen war, wurde mit strengen Strafen dagegen eingeschritten. Zwar wurde wenige Wochen nachher von Seiten des Rathes den einzelnen Landgemeinden die Erlaubniss ertheilt, „wofern es dem mehreren Theil unter ihnen gefällt," die Bilder zu entfernen, aber nur unter der Bedingung, dass solches im Beisein des Pfarrers und einiger dazu verordneten ehrbaren Männer mit Bescheidenheit und ohne Aufruhr geschehe, also genau so, wie es auch Luther in der dritten Predigt gegen Carlstadt im Fall der Bilderabschaffung gehalten wissen wollte [2]). Ueberdiess galt diess nur von den Bildern, welche nicht Privateigenthum waren. Dagegen: „wenn auch jemand in seinen eigenen Kosten Bilder gemachet, mag er dieselbigen für sich selbst zu seinen Handen nehmen, ohne dass ihn jemand daran hindern solle" [3]). Was dagegen die Messe betrifft, so beschloss der Rath, „dass dieser Zeit man mit der Mess noch ein Zytli still stünde, biss verschmurtzen were der Bilder abthun" [4]). Und so geschah es. Nicht früher als am 13. April 1525 erfolgte in Zürich die erste Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt.

Nach den vorstehenden Thatsachen zeigt sich keine Beschuldigung weniger begründet, als die oben erwähnte [5]). Ja, wäre nicht der spätere Anfang der evangelischen Predigt in Zürich mit in Rechnung zu bringen, so würde umgekehrt zu sagen sein: mit der Cultusreform ging man in Wittenberg viel

1) a. a. O. S. 107.

2) Geffcken, S. 100.

3) Bullinger, Reformationsgesch. I, 173.

4) a. a. O. S. 172. 263.

5) Die gesetzlose Bilderstürmerei auf dem zürcherischen Landgebiet und 1529 in Basel sowie anderwärts ist begreiflicher Weise ebenso wenig Zwingli zuzurechnen, als Luther'n die Excesse der Carlstadt und Didymus und die rohen Frevel des sächsischen Landvolkes und Adels, über welche die wittenbergischen Theologen noch 1538 so bitter zu klagen haben. Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung, S. 88.

rascher voran, als in Zürich. Indessen, jenen spätern Anfang mit in Rechnung gezogen, dürfen andererseits gewiss die sollicitirenden Wirkungen nicht übersehen werden, welche von den Vorgängen in Wittenberg auf Zürich ausgehen mussten. Jedenfalls ist und bleibt es höchst beachtenswerth, dass, als in Wittenberg die Feier des Abendmahls unter beiderlei Gestalt längst in Uebung getreten war, man in Zürich noch „ein Zytli" damit zu warten beschloss. Endlich: an beiden Orten wurde auf das zögernde Vorgehen der Reformatoren ein beschleunigender Druck geübt durch eine Schwärmerpartei. Aber auch hier muss mit Hinweisung auf die Chronologie daran erinnert werden, dass die Schwarmgeisterei in Wittenberg nicht etwa ein Absenker war von der Schwarmgeisterei in Zürich [1]), und dass, wenn Carlstadt und die Zwickauer ein Recht zu haben glaubten, von Luther ein rascheres Vorgehen zu fordern, nachdem dieser mit der Decretalenverbrennung einen so kühnen und folgereichen Anfang gemacht hatte, Zwingli den zürcherischen Wiedertäufern einen gleichen Anspruch nicht in die Hand gegeben hatte.

12. Genug: man wird bei einer Vergleichung beider Männer Zwingli das Lob nicht versagen können, dass, mit so voller und oft herber Consequenz er auf die Lostrennung der züricher Kirche vom Papstthum in thesi drang, in praxi ihm in den genannten Stücken eine Moderation eigen war [2]), welche ihn gegen Luther

[1]) Bullinger, Ref.-Geschichte I, 237. bemerkt ausdrücklich, „wie sich Müntzer, hie uffhin in diese Landtsart gethan, und da zu imm Grebel, Mantz und andere unrüwige geister kummen und den widertouff, uss dem Müntzer gesogen habend. Den habend sy ouch Zürych angehept zu tryben und leeren."

[2]) Uslegung des XX. Art. Werke I., 268: „Ich hab nit gethon, als jetz etliche thund, die, so sie anhebend predigen, zühend sie zum ersten das Fürbitt der Heiligen herfür; und so man ihnen wehren will, sprechend sie: habend nit die Boten auch zum ersten anzeiget, dass die Abgötte nit Götte, sunder Götzen wärind? Also, syt ich befind, dass man sich an der Heiligen Fürbitt verlasset, das aber dheinen Grund hat, soll man nit das zum ersten anzeigen? Antwurt ich: Nein, es hat hie ein andre Gstalt, als hernach wol ermessen werden mag. Sunder ich hab es also ze Handen genommen: ich hab das wahr Heil, Christum Jesum, eigenlich anzeigt und styf glehrt, wie sie sich zu ihm söllind alles Guten versehen, zu ihm loufen um alle Nothdurft. — Hab also damit die fründliche Gnad Gottes den Menschen geliebet, und das gwüss anzeigt, und wol gwüsst, dass Gott mit sinem wort würken wurde; hab auch den Einfaltigen vorggeben [nachgegeben], also dass ich oft gesprochen hab, so sy hässlicher strittend: Wolhin, wellend ihr überein üwer Anliegen den

keineswegs in Schatten stellt. Diese Moderation ist um so höher anzuschlagen, je fester bei Zwingli die Gesichtspunkte waren, nach welchen er sein Reformationswerk begann, je misstrauisch-kritischer er der Ueberlieferung gegenüberstand, je weniger er verhehlte, dass Luther allzu nachgiebig sei [1]), und schwere Krankheitszustände durch linde Mittel allein nicht geheilt werden könnten [2]). Er ist sich seiner Pflichten gegen schwache Brüder und blöde Gewissen lebendig bewusst. Es sind dem Wesen nach dieselben Grundsätze, auf welchen um dieselbe Zeit Luther's Vorhalte gegen die Schwarmgeister beruhen [3]). In unzweideutiger Weise macht er von denselben Anwendung bei Anlass der Fastengebote in der Schrift „vom Erkiesen und der Freiheit der Speisen, — vom Aergerniss und Verböserung“ [4]). Aber auch, als die Religionsgespräche das Resultat einer Reinigung des Cultus geliefert haben, soll bei den Reformen Alles ordentlich zugehen.

Unter der Controle seiner praktisch-socialen Sinnesweise steht endlich auch Zwingli's Verhalten als Theolog. Es ist nichts so bezeichnend für den bloss theologischen Standpunkt, der kein anderes Interesse kennt als das der Doctrin, als mit jedem seiner Funde sofort auf den Plan hinauszustürmen und, es koste, was es wolle, die oberen und die unteren Mächte dafür in Bewegung zu setzen. Das Pathos selbst für die unzweifelhafte Wahrheit kann auf diese Weise zu Zeiten die schädlichsten Wirkungen hervorrufen, geschweige denn der offenbare Irrthum

Seligen klagen, so will ich mines allein Gott klagen. Lasst sehn, welcher fahrt den gwüsseren Weg. Und hab sie also mit Milch erzogen, bis dass ihro etlich, die vor stark wider mich warend, stark darnach allein Gott anhangtend. Denn sy warend innen worden, wie süss der Herr ist . . . hand die süssigkeit des alten wyns empfunden und habend den nüwen nümmen wellen trinken; auch als sy die hand an Pflug gelegt, hand sy nümmen wellen hinter sich sehn. Also rat ich noch hütbytag denen, so das gotts wort verkündend, dass sy das Heil eigenlich predgind us dem klaren eigenlichen wort Gottes. So wird der trost in den einigen Gott wol wachsen; es wird auch der Betrug der falschen Hoffnung wol hinfallen.“

1) Uslegung des XVIII. Art. Werke I. S. 255: „Ich weiss ouch, dass er vil nachgibt in etlichen Dingen den blöden, dass er vil anderst handlen möcht, indem ich nit seiner Meinung bin“ u. s. w.

2) *Commentar. de vera et falsa religione*, Opp. III, 226., gegen Erasmus und seine Anhänger: *Belli homines! an unquam viderunt gravem morbum levibus [remediis] curari? Lenti morbi levibus curantur.*

3) Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3. S. 97.

4) Christoffel, S. 53.

unabgegohrener Geister. Die Agricola, Amsdorf, Flacius, Osiander, Mörlin u. A. versinnlichen lebhaft diese antisociale Richtung der reinen Doctrin, und nach dem Zeugniss der Geschichte ist sie das Verhängniss des lutherischen Kirchenthums geworden. Von nichts ist Zwingli so fern, als von solchem Gebaren. Eine seiner edelsten Eigenschaften ist die Besonnenheit, mit welcher er auch in theologischen Materien Sachen und Worte lange Zeit überlegt, bevor er damit an die Oeffentlichkeit tritt. Er weiss, dass nicht Alles frommt, und ist sich des Unterschiedes bewusst zwischen dem Gemeindebedürfniss und demjenigen der Wissenschaft, zwischen Religion und Theologie. „Lyblichen Tod soll der Mensch ehe lyden, denn er einen Christenmenschen verärgre oder geschände," sagt Zwingli in der siebenundvierzigsten seiner Schlussreden [1]). Auch Luther erinnert die Schwarmgeister: „Die Liebe erfordert's, dass du Mitleiden habest mit den Schwachen, bis sie auch im Glauben stärker werden; also haben alle Apostel gethan" [2]). Aber wiewohl Zwingli wohl gelegentlich die Behauptung ausspricht, man könne mit Abschaffung von Missbräuchen nicht so lange warten, bis Niemand mehr dadurch geärgert werde: [3]) wie weiss er doch im Ganzen jenem Grundsatz treu zu bleiben! Längst ist er zu seiner von Rom abweichenden Abendmahlslehre gelangt; aber bis am 29. August 1523 seine *De canone missae Epichiresis* erscheint, hält er damit zurück; bis 1525 duldet er den Messgottesdienst. Er hat sich längst seine von der luther'schen abweichende Theorie über den gleichen Gegenstand gebildet, aber wie sorgfältig behält er sie vorerst bei sich! [4]) Gegen Luther's Abendmahlslehre hegt er den Argwohn, dass aus ihr gelegentlich das Papstthum wieder hervorwuchern könne, und wie sehr hat schon das sechzehnte Jahrhundert, ganz abgesehen von dem unsrigen, diesen Argwohn be-

[1]) Werke I. S. 153.

[2]) Guericke a. a. O. S. 98.

[3]) Vergl. den für die reformatorische Praxis Zwingli's überhaupt höchst merkwürdigen Brief an Ambr. Blaurer vom 4. Mai 1528 Opp. VIII. p. 174 ff.; über den Anlass Pressel, Ambrosius Blaurer's Leben und Schriften. Stuttgart. 1861. S. 166.

[4]) Zwingli an Wyttenbach 1523, Opp. VII, 297: *Ex his omnibus puto, sententiam nostram, doctissime praeceptor, capis, non quod etiam nunc ita doceam: vereor enim, ne porci in nos conversi dirumperent tum doctrinam, tum doctorem: non quod tanti faciam tumultuosam vitam, sed ne, quod recte sancteque doceri poterit, dum intempestive doceretur, damni quiddam aut tumultus Christo daret.*

stätigt, aber wie besonnen und maassvoll ist seine Haltung im Abendmahlsstreit, wie ernstlich trägt er Sorge, dass durch Verhandlung in lateinischer Sprache die Gemeinde mit der Streitmaterie unbehelligt bleibe! Mit welch' richtigem Tact äussert er sich über die Erwählungslehre! [1]) Man hat Zwingli's Verhalten gern auf Rechnung seiner Liebe zum Frieden gesetzt. Und in der That war ihm theologische Streitsucht verhasst [2]). Aber Friedensliebe ist nicht das vollkommen bezeichnende Motiv für Zwingli's Verhalten. Auch Luther kämpft ja nicht aus blosser Kriegs- und Streitlust, und es wäre ungerecht, ihm *in genere* die Liebe zum Frieden absprechen zu wollen. Sein Fehler ist der, dass er die Grenzbestimmung zwischen Frieden und Krieg sich klar zu machen verabsäumt, die zuständigen Gebiete beider nicht

[1]) *Ep. ad Fridol. Fonteium 25. Ian. 1527*, Opp. VIII, 21: *Sed heus tu, caste ista ad populum et rarius etiam: ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem huius intelligentiae perveniunt.*

[2]) *Commentarius de vera et falsa rel.* Opp. III, p. 227. *Tam mihi infensae sunt contentiones illae, quae citra fratrum offensionem vulgari nequeunt, praesertim de iis rebus, quae rem Christianam non produnt, ut nullum videam nocentius venenum subdi posse adolescenti Christiano, quam contentionem. Quid enim, an non charitas et contentio ex diametro pugnant? etc.*

Archeteles Opp. III. pag. 75. *Videbor vobis, ut auguror, plus aequo omnia exasperasse: Hoc enim habent pleraeque Theologorum mentes cum aulicis commune, ut nihil pium, nihil sanctum, nihil rectum quam quod si fecerint putent. Nam si pronuntiant, ratum esse oportet: si damnant, ferre: si calumniantur, tacere Tum fere natura ita comparatum videmus, ut qui maxime laeserunt, velint minime laesisse videri. Quod si ipsi ita estis animati, non est ut quicquam boni de vobis sperem.*

Trefflich äussert Zwingli in Beziehung auf seine Differenz mit Luther in der Abendmahlslehre im Anfang der Controverse: *Non libenter dissentimus a magnis viris, praesertim hac tempestate sic florentibus ac feliciter scribentibus, ut mundum videantur alia specie induisse, ac e rudi expolitissimum fecisse Illud unum observamus in legendis aliorum scriptis, quo animo videatur scripsisse author: nam omnia in ipsa oratione patefiunt consilia. Quod sicubi videmus ex amore dei et proximi scriptum esse, connivemus ad multa; ut et ad nostra multi nimirum vehementer connivent. Attamen ubi datur occassio, sarcimus pro virili quod hiat, advertimus quod aversum est, liberamus vincta, ligamus temere vagantia, nullius tamen perstricto incivilius nomine, quo pax, cujus turbandae quidam adeo studiosi sunt, custodiatur. Duos excipio, Emserum et Eggium: pestes enim sunt doctrinae Christi. In quos paulo acerbius nominatim scribere coegit sua ipsorum procacitas* [1]).

[1]) Commentar Op . III, p. 228.

unterscheidet. Ueberwiegend oder jedenfalls in einem Grade vom theologischen Pathos erfüllt, mit welchem die Entwickelung des socialen Interesses je länger, desto weniger gleichen Schritt hält, wird Luther durch den natürlichen Drang jenes Pathos für irrthumsfreie Herstellung und Bewahrung der Doctrin immer mehr einer eifernden Polemik zur Beute, so dass ihm zuletzt in seinem Verhältniss zum theologischen Gegner neben demjenigen der reinen Doctrin jedes andere Interesse abhanden kommt. Zwingli dagegen ist so wenig geneigt, als Luther, in Sachen der Doctrin um des blossen Friedens willen Concessionen zu machen; er ist frei von einer schwächlichen Friedensliebe, welche belangreiche Interessen preisgibt, bloss um dem Kampf für dieselben zu entgehen. Was ihn von Luther unterscheidet, ist nur, dass bei ihm den doctrinellen noch andere gewichtige Interessen zur Seite gehen. Neben standhaftem Festhalten an seiner Abendmahlslehre kommen daher von seiner Seite immer wieder Manifestationen eines praktischen Friedensgeistes zum Vorschein, dessen gesunde Wurzel nirgends anderswo zu suchen ist, als in den mächtigen Antrieben der socialen Sinnesweise, welche nicht vergisst, dass den Forderungen der Doctrin die Forderungen religiösen Gemeinschaftslebens ebenbürtig zur Seite stehen, und welche zu der Einsicht führt, dass allein aus den Mitteln der rein theologisch gefassten Doctrin den Aufbau eines religiös-socialen Gemeinwesens, einer Kirche, in Angriff nehmen zu wollen, der richtig verstandenen Natur des maassgebenden Factors gemäss ein vergebliches Bemühen bleiben müsste.

II.

Die Zwingli'sche Kirchenverfassung.

13. Nach dem Bisherigen ist nun ein Blick zu werfen auf die Organisation des religiösen Gesellschaftslebens selbst oder die Formen der Kirchenverfassung [1]), wie sie unter Zwingli's Einwirkung zu Stande kam. Ihr Eigenthümliches liegt nicht etwa in einer abweichenden Vorstellung vom Wesen der Kirche. Vielmehr wie die Reformation bekanntlich auch in Beziehung auf das Dogma von der Kirche einer in seltenem Grad

1) Vergl. Bluntschli, zur Geschichte der reformirten Kirchenverfassung; in Reyscher und Wilda's Zeitschrift für deutsches Recht. Bd. VI. S. 166 ff.; Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. Leipzig 1851. S. 148 ff.

einheitlichen Lehrschöpfung sich rühmen darf, so lässt die Darstellung dieses Dogma's, soweit sie in Zwingli's Schriften vorliegt, wenigstens in Beziehung auf Klarheit und Bestimmtheit kaum etwas vermissen. Es ist daher nicht nöthig näher einzugehen auf die Uebereinstimmung Zwingli's mit den Sächsischen Reformatoren in Betreff des Unterschiedes zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, der für das Heilsbedürfniss maassgebenden Bedeutung nur der letztern, der lediglich vorbereitenden und erzieherischen Eigenschaft der erstern, der Verknüpfung beider zu einer Personalunion in der erscheinenden Christenheit, der Begründung der Kirche auf das lebendige Bekenntniss der Gottessohnschaft des Versöhners und das Erfahrenhaben von dessen Macht über die Sünde [1]), der Fassung des Wesens der Kirche nicht als Hierarchie, sondern als Gemeinde, und zwar einer ungeachtet ihrer unvermeidlichen Unvollkommenheit heiligen [2]) und darum einer ernsten

[1]) *Antibolon adversus Hier. Emserum Opp. III, p. 128:* Er bemerkt zu Matth. 16, 15 ff.: *Videmus hic luce clarius ipsam Christi ecclesiam sponsam suam (dicit enim ipse, meam) hic habere fundamentum et robur, quod sit ejus, cum confitetur Christum dei vivi esse filium. Hoc veritas ipsa loquitur. Pereant qui contra loquuntur. Quod autem quibusdam hoc leve nimis videtur, inde provenit, quod Christum filium Dei esse vivi se potius credere simulant, quam vere faciant. Qui enim filium Dei esse credit, quem videt pro se cruci adfigi, qui fieri potest ut non simul peccati magnitudinem ponderet, tantam nimirum, ut solus dei filius ipsam expiare possit? et imbecillitatem imo impotentiam nostram, ut quae tanta sit, quod nostro Marte ad Deum accedere nulla ratione datur. Cum igitur Dei filius nos a peccati morte liberavit, ac nos id firmiter credimus, fieri non potest, ut non admirabili metamorphosi in alios homines transfiguremur. Id autem quum tam raro fieri videamus, hinc provenit, quod juxta Prophetae verbum omnes sunt hypocritae. Unde et Apostoli tantopere ubique sudant, ut veterem hominem exuamus et novum induamus, nempe Christum. . . . Quod qui non faciunt, labiis magnifica detonant, factis Christum produnt: quo deinde fit ut nomen Dei per eos male audiat.*

[2]) Zeugnisse dafür u. a. auch Stellen wie *Commentar. de vera et falsa rel. p. 227: Quidam non desinunt Ecclesiam adpellare impudentissimos quosdam homines, qui nervis omnibus contendunt Ecclesiam Christi extinguere. Blandiantur, ac adulando aeris quam plurimum emungant, sed his artibus Christum ne misceant, quum sole clarius (ut est oratio cordis index) adpareat eos non Dei honorem sed auri montes quaerere, aut mox evaniturum gloriae fumum.* Unmittelbar darauf folgt: *ibid p. 227: Ficus ergo ficus adpellent, et Ecclesiam sinant concionem significare; et Ecclesiam Christi nihil aliud dicant esse quam populum, concionem ac coetum Christi: maxime quod per omnem scripturam sacram nusquam inveniunt Ecclesiam Christi aut Dei, pro paucis quibusdam susurronibus potius quam episcopis accipi.*

Kirchenzucht bedürftigen [1]) Gemeinde, der Natur des geistlichen Amtes nicht als Herrschaft über, sondern als ein von dieser übertragener Dienst in und an der Gemeinde. Nur an die präcise Aussprache Zwingli's einerseits über die unsichtbare Natur des subjectiven Glaubens als Erklärung der Unsichtbarkeit der wahren Kirche, wie andrerseits über die äussern Kennzeichen der gliedlichen Angehörigkeit zur sichtbaren Kirche: offenkundiges Bekenntniss zum Glauben, Theilnahme an den Sakramenten, Gott allein die Ehre geben, sich allein an Gottes Wort halten [2]), endlich an die fast bis auf's Wort gleichlautenden Aeusserungen Luther's und Zwingli's über das Verhältniss zwischen geistlichem Amt und Stand [3]) soll hier vorübergehend erinnert werden. Ebensowenig zeigt sich ein principieller Unterschied Zwingli's von Luther in der Auffassung des Verhältnisses der Kirche zum Staat, etwa in einem Hinauslenken Zwingli's aus dem theokratischen Gedankenkreis, von welchem die Reformation bei Bestimmung dieses Verhältnisses sich durchgehends beherrscht zeigt. Im Gegentheil ist, wie bereits gezeigt wurde, für Zwingli's Reformationswerk unbedingt nichts so charakteristisch, als die über Luther und selbst über Calvin hinausgehende Schärfe, Strenge und Consequenz, mit welcher der theokratische Gedanke in demselben sich ausgeprägt hat. Gerade von dieser Seite betrachtet haben Zwingli's Bestrebungen etwas besonders Interessantes und Belehrendes, und wenn auch die herkömmliche Ansicht, wonach Zwingli weit mehr als seine Mitstreiter die Kirche im Staat hat aufgehen lassen, ihre Wahrheit besitzt, so ist es doch geradezu ein Mangel, wenn diese Ansicht die Doppelnatur des durch Zwingli eingeleiteten Verhältnisses ausser Acht lässt, nemlich die Thatsache übersieht, dass an den religiös-regenerirten Staat von Zwingli die Forderung, der kirchlichen Zweckbestimmung dienstbar zu werden, sowohl in einem Umfang, als mit einer Dringlichkeit und einem Nachdruck gestellt wird, wonach sich die obige Behauptung geradezu umkehrt.

Es wird sich seiner Zeit zeigen, dass Zwingli's öffentliche Wirksamkeit je nach der Vorherrschaft der einen oder der andern von beiden aus dem theokratischen Gedankenkreis entspringenden Richtungen seines Strebens sogar in zwei auch chronologisch von einander gesonderte Abschnitte zerfällt. In keinem dieser beiden

1) Zeller, S. 181.

2) *Fidei ratio ad Carol. Imp. Opp. IV, p. 8.* Sigwart, S. 173.

3) Sigwart, S. 178. Schenkel, der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus S. 131.

Abschnitte sieht man ihn auf eine Auseinanderhaltung von Kirchlichem und Staatlichem in praxi Anläufe nehmen. Auch könnte man geneigt sein, auf die Thatsache Gewicht zu legen, dass man eingehenderen theoretischen Aussprachen über die unterschiedenen Rechtssphären von Staat und Kirche, welche bei Luther in so mannichfachen Variationen wiederkehren, in Zwingli's Schriften eigentlich nirgends begegnet, sondern nur gelegentlichen Aeusserungen darüber, wie z. B. die unten mitzutheilende aus der Schrift: *Subsidium de eucharistia.* Aber daraus folgern zu wollen, dass von Zwingli, vollends in Anticipation moderner Theorieen, die Rechtssphären beider überhaupt nicht, selbst nicht im Gedanken, auseinander gehalten worden seien, wäre durchaus irrig [1]). Denn

[1]) Dem widersprechen keineswegs Aeusserungen Zwingli's wie nachstehende gegen die Wiedertäuferische Behauptung: ***fieri non posse, ut qui Christianus sit, magistratum gerere possit,*** gerichtete im ***Commentar. de vera et falsa rel.*** Opp. III, p. 496: ***Quid oro distat civitas ab ecclesia? Dico autem de exterioribus vitae consuetudinibus et communicationibus: nam quod ad mentem attinet, non ignoro quo modo ea tandem (tantum?) sit ecclesia Christi, quae Christo fidit; quum tamen civitas contenta esse possit, si te fidelem civem praestes, etiam si Christo non fidas. Requirit civitas, ut rem publicam colas, non privatam: ut communia habeantur pericula atque etiam fortunae, si usus postulet: ut nemo sibi sapiat: ut nemo extollatur: ut nemo factiones excitet. Vide nunc juxta haec pauca, quid ecclesia Christi exigat. Monet Paulus non uno loco, charitatem non esse intentam ad suam rem, sed ad aliorum. Dicit alio loco: Quis scandalizatur et ego non uror? Quis infirmatur, et ego non infirmor? Flere jubet cum flentibus, et cum gaudentibus laetari. Tertio loco non exigit fidelis a fideli, ut fortunas secum partiatur; sed qui fidelis est, omnem fortunam sic in procinctu statuit, ut ubi res exigat succurrere velit . . . Quarto loco. Praecipit Petr. I, Cap. 4. ut quisque administret eam gratiam in commune, quam accepit: hoc enim decere multiplicis gratiae dispensatores etc. Deinde jubet Paulus ut humilia sectemur. Et Christus ipse veluti comminans edicit. eos qui extollantur, humiliatum iri. Postremo factiones sic omnes deprecantur, ut nullus porro sit Apostolorum qui non execretur. Quid ergo, ut coeperamus dicere, distat ecclesiae Christianae vita, quod ad ea attinet quae videmus, a civitatis vita? Nihil penitus: nam utraque requirit quod altera.*** So gewiss diese Stelle Zeugniss gibt für die gehobene Ansicht Zwingli's vom Staat, so wenig ist damit über die rechtliche Seite des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche etwas ausgesagt oder die Berechtigung der Kirche zum Zusammenschluss zu einem eigenen, vom Staat gesonderten Gesellschaftsorganismus präjudicirt. Vielmehr werden hier Staat und Kirche lediglich als zwei an sich unterscheidbare Formen menschlicher Vergesellschaftung vorausgesetzt und in's Auge gefasst, und die ganze Ausführung dreht sich um den Nachweis, dass beide als solche auf sittlichen Grundlagen ruhen,

seinem Begriff von der Kirche als Gemeinde, und zwar der mit allen wesentlichen Befugnissen der Selbstregierung, wie Pfarrwahl, Erhaltung der Zucht, Anordnung der gottesdienstlichen Gebräuche, Verwaltung des Kirchenvermögens ausgestatteten Gemeinde liegt überall die Voraussetzung einer besondern, vom Staat unterschiedenen und unabhängigen, religiös-gesellschaftlichen Lebensordnung zu Grund; aus diesem Zusammenhang hinweggedacht würde seine principielle Feststellung der Gemeinderechte ganz ohne Sinn sein. Ist für ihn Kirche gleichbedeutend mit Gemeinde, so gilt selbstverständlich alles, was von der Einzelgemeinde ausgesagt wird, auch vom Complex aller solchen Einzelgemeinden, d. h. von der Kirche als Ganzem, so wahr es ist, dass Zwingli in seinen Organisationsentwürfen über den Begriff der Einzelgemeinde niemals hinausgekommen ist und denjenigen einer Gesammtgemeinde weder theoretisch, noch praktisch entwickelt hat. Dieses Fehlen theoretischer Aussprachen über die Unterschiede der geistlichen und weltlichen Rechtssphäre bei Zwingli ist gewiss nicht bloss zufällig, aber ebenso wenig die Folge absichtlicher Zurückhaltung. Vielmehr erklärt sich die obige Thatsache durch die Erwägung, dass während Luther'n vielfache und dringende Anlässe zu dergleichen Erörterungen gegeben waren, letztere für Zwingli gänzlich hinwegfielen. Denn in Zwingli's Leben gab es eigentlich niemals Zeitpunkte, wo er, gleich Luther, an die weltlichen Machthaber zu appelliren und mit Spannung und Besorgniss auf die Wendungen hinauszuschauen hatte, welche in den Gesinnungen derselben in Beziehung auf sein Werk eintreten konnten. Eventualitäten, wie sie von dorther eintreten konnten, so viel an ihm lag, durch Aufstellung präciser Grundsätze vorzubeugen, war für Luther, wie später für Calvin, Bedürfniss; für Zwingli war in seiner Lage ein solches Bedürfniss nicht vorhanden.

das gleichmässige Unterstelltsein unter sittliche Normen zu den Existenzbedingungen der einen wie der andern gehört. Vermöge dessen stehen beide in einem so nahen Verwandtschaftsverhältniss, dass in Beziehung auf die ***exteriores vitae consuetudines et communicationes*** einer jeden die Unterschiede zwischen ihnen gänzlich verschwinden und — darauf läuft die Beweisführung wider die anabaptistische Entgegensetzung von Staat und Kirche schliesslich hinaus — ***neminem magistratum recte gerere ne posse quidem, nisi Christianus sit.*** — Also weit gefehlt, dass die Begriffe: Christsein und obrigkeitliche Aemter bekleiden sich gegenseitig ausschliessen, ist zu der Religion sich bekennen, in welcher das Sittengesetz zu seiner vollkommensten Darstellung gelangt ist, auch Bedingung der Staatswohlfahrt.

14. Um den Grund jener in der Schweiz noch stärker als in Deutschland hervortretenden Neigung zur thatsächlichen Verschmelzung von Staat und Kirche zu entdecken, darf ein schon mehrfach hervorgehobener Unterschied zwischen Zwingli und Luther nicht ausser Acht gelassen werden. Während die ersten reformatorischen Anläufe Luther's entschieden nur auf eine Erneuerung der religiösen Innenwelt sich beschränken, welcher jedes direkte Absehn auf die politischen, wie die kirchlichen Aussendinge fern liegt, findet bei Zwingli eine ähnliche Ausschliessung der letztern nicht statt. Zwar bringt Zwingli eine reich entwickelte religiöse Gedankenwelt nach Zürich mit; aber, wie gezeigt, ist sein nächstes Absehn damals nicht eine kirchliche Umgestaltung des Kantons, sondern geistliche Mitarbeit zur Erzielung der vielbegehrten nationalen Reformen. Diese sind es, denen er neben seinen priesterlichen Funktionen mit seiner Predigt dienen will, und wiederum nichts Anderes ist es, was von denen in Aussicht genommen und begehrt wird, welche ihn berufen haben. Was ihm bei diesem Absehn vor Augen steht, ist ebendarum nicht etwa ein Bruchtheil, sondern die Zürcherische Volksgemeinde als Ganzes. Sie hat als solches eine den zeitlichen, daneben eine andere den ewigen Dingen zugekehrte Seite. Durch Erkaltung ihres Interesses für die letztere ist die erstere mit in Zerrüttung gerathen. Aus dieser soll sie wieder erhoben werden durch neue Erweckung der in schnödem Weltsinn untergegangenen Liebe zu Gott. Es handelt sich um eine religiöse Erweckung und Neubegründung des Zürcherischen Volksthums. Zu dem Ende fühlt sich Zwingli aufgefordert, das lautere Wort Gottes, also jene Wahrheiten auf die Volksgemeinde wirken zu lassen, zu deren klarer Erkenntniss er selbst hindurchgedrungen ist, deren erneuernde Macht er an sich selber erfahren hat. Darin allein erkennt Zwingli damals seine Mission, und in deren Ausrichtung findet er sich von den Obrigkeiten des Landes geschützt, sowohl gegen öffentliche Anfeindungen, als gegen heimliche Nachstellungen. Ihr Schutz und ihre Theilnahme ist und bleibt ihm zugewendet, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil seine Zwecke und ihre Zwecke die nemlichen sind.

Mit diesem unmittelbaren Abzielen der religiösen Reform Zwingli's auf den Staat, auf eine moralische Wiedergeburt des Gemeinwesens, war im Princip ein Verhältniss gesetzt, nach welchem von vornherein der Staatsgewalt auch ihrerseits eine lebhafte Interessenahme an der weitern Entwicklung der Dinge auf dem religiösen Gebiet höchst natürlich war. Bei der Vor-

herrschaft der patriotischen Zwecksetzung konnte Zwingli nicht darauf verfallen, durch Bedenken gegen das Maass und die Art, wie die weltlichen Gewalten etwa ihre Theilnahme an seiner geistlichen Thätigkeit an den Tag legen könnten, die Energie der vereinigten Wirksamkeit für den gleichen Zweck zu schwächen. Im Gegentheil: je lebendiger diese Theilnahme sich an den Tag legte, um so gewisser mochte sie von Zwingli als ein Zeugniss für die erweckende und erneuernde Macht des göttlichen Worts betrachtet werden. Der Gehorsam der Spitzen des Staates gegen die Forderungen des letztern war ihm eine hoffnungsreiche Bürgschaft für die allmählige Erneuerung des Ganzen. Ja bei der grundlegenden Auffassung dessen, was dem Gemeinwesen Noth thue, auf Zwingli's Seite, einer Wiedergeburt des Zürcherischen Volksthums von einem religiösen und sittlichen Mittelpunkt aus, war wohl auch nach seiner Ansicht von der leidenden eine zugleich handelnde Antheilnahme der constituirten Gewalten kaum zu trennen. Auch in dieser Beziehung ist auf einen Unterschied zwischen den Vorgängen in Zürich und in Sachsen wohl zu achten. Das Interesse des Churfürsten Friedrich an Luther's Person und Sache ist kein geringes; aber er lässt der Bewegung der Geister, welche von Wittenberg ausgeht, lediglich ihren Lauf; seine Regentenmacht kommt der Sache nur insofern zu Statten, als er Luther's Person und den gottesdienstlichen Gestaltungen in der Universitätsstadt und von da aus weiterhin seinen Schutz angedeihen lässt gegen Vergewaltigung, aber stets mit rücksichtsvoller Beachtung seiner Beziehungen zur römischen Curie und deren kaiserlichem Schutzherrn. Selbst noch sein mit vollem Herzen der Luther'schen Sache zugethaner und energischer Bruder Johann enthält sich eines positiven Eingreifens bis zum Jahr 1526, wo der Reichsabschied von Speyer den Ständen in der Religionsangelegenheit es überlässt, „für sich also zu leben, zu halten und zu regieren, wie ein Jeder solches gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und getraue zu verantworten“ [1]). Erst mit der 1528 auf Grund dieses Reichsabschiedes angeordneten Kirchenvisitation beginnt die Staatsgewalt in Sachen der Religion mit allgemeinen Maassregeln vorzugehen, und zwar nur nothgedrungen, d. h. um endlich den traurigen Folgen eines nachgerade fast zehnjährigen Interregnums zu begegnen, welche Luther dem Churfürsten unter anderen in den Worten schildert: „Da ist keine

[1]) Ranke II, 447.

Furcht Gottes noch Zucht mehr, weil des Papstes Bann ist abgegangen, und thut Jedermann, was er will" [1]).

15. Umgekehrt tritt nun Zwingli's Obrigkeit schon sehr frühzeitig geradezu mithandelnd in die reformatorische Aktion ein, und es ist von hohem Interesse, ihren Schritten in dieser Richtung zu folgen und die Anschauungsweise, welche denselben zu Grunde liegt, genauer kennen zu lernen. Indessen darf man die Spuren eines eigentlichen Mithandelns auch hier nicht schon im allerersten Anfang suchen. Sie selbst legt später das Geständniss ab, dass ihr im Anfang, wo die späteren Ziele derselben noch so fern lagen, die Lehre der Prädikanten „auch seltsam und fremd" erschienen sei, „sintemal sie dem, so wir von unsern Altvordern gelehret, ungleich ist" [2]). Bei allem guten Vertrauen zu dem nun berufenen Leutpriester bedurfte es doch auch für diejenige Partei, von welcher diese Berufung bekanntlich um ganz andrer Zwecke willen ausgegangen war, erst eines Sichzurechtfindens auf dem Gebiet jener seltsamen und fremden Lehren, in welches sie sich durch Zwingli eingeführt sah. Weder eine vollkommen einheitliche Haltung gegenüber der durch Zwingli's Predigt entzündeten Bewegung der Geister, noch weniger eine sofortige bewusste Parteinahme für dieselbe konnte daher Sache der zumal so vielköpfigen republikanischen Magistratur sein, so lebhaft auch sich dieselbe bald einerseits vom Diöcesanbischof und dessen Getreuen in Zürich, andrerseits von den Anhängern des Leutpriesters angezogen sah. Aus diesem Grund ist auch die erste obrigkeitliche Aeusserung in der Religionsangelegenheit: das Rathsmandat vom Jahr 1520, bei allem Schein noch nicht als eine Kundgebung jener Art zu fassen. Den Geistlichen in Stadt und Land wird durch dasselbe geboten, „das sy all gemeinlich und fry die heyligen Evangelia, und der heyligen Apostlen Sendbrieff, glychförmig, nach dem geist Gottes, und rächter göttlicher geschrifft beider testamenth, predigen söllind, und was sy mit ermällter geschrifft bewären und erhallten mögind, das sollind sy verkünden und leeren. Was aber Nüwerungen und von menschen erfunden sachen und Satzungen syend, dass söllind sy geschwigen" [3]). Freilich ist damit so viel ausser Zweifel, dass die Obrigkeit im Allgemeinen weder über ihr Recht, noch über ihre Pflicht der

1) Ueber die damaligen Zustände: Gieseler 3, 1. S. 226.

2) Gieseler, S. 145.

3) Bullinger I, 32.

wachsenden Entzweiung der Gemüther gegenüber in's Mittel zu treten in Ungewissheit schwebte. Die Competenz hierzu ist von beiden Seiten anerkannt. Aber dass sie mit ihrer Verweisung der Zwiespältigen an die von beiden Seiten anerkannte Schriftautorität den Zwinglischen thatsächlich den besten, ihren Gegnern den schlimmsten Dienst leiste, das kam der Obrigkeit als Ganzem um jene Zeit schwerlich schon zum Verständniss, noch weniger ist es als ihre Absicht vorauszusetzen damit Partei zu ergreifen [1]).

Vor Allem wäre dazu im Schoosse der Magistratur selbst eine grössere Einmüthigkeit in Auffassung der Religionsangelegenheit erforderlich gewesen, als dort wirklich vorhanden war. Dass es an dieser mangelte, die Rathscollegien dieselbe Spaltung in sich trugen, wie die Bevölkerung, beweist eine Thatsache, welche sich fast zwei Jahre später, um Mitte des Jahres 1522, zutrug. Von den Mönchen in Zürich wird um jene Zeit vor dem Rath Beschwerde geführt über Angriffe Zwingli's auf den klösterlichen Stand und die Mönchstheologie. In Folge dessen fasst die Obrigkeit zwar nur mit einer Mehrheit von wenigen Stimmen, aber doch immerhin mit einer Mehrheit den Beschluss, dass Zwingli diese Polemik zu untersagen sei, so dass sich daraus das Verhältniss der entgegenstehenden Parteien im Schooss der Behörde selbst erkennen lässt. Indessen scheint die Gewissheit, einen so beträchtlichen Theil der höchsten Staatskörperschaft auf seiner Seite zu haben, Zwingli'n bestimmt zu haben, sich bei der gegebenen Entscheidung nicht zu beruhigen. Er erhebt Einrede gegen das gegen ihn erlassene Verbot unter Berufung nicht bloss auf den bei seinem Amtsantritt geleisteten Eid, sondern zugleich auf das obige Rathsmandat von 1520. In der Hoffnung, bei erneuerter Verhandlung der Sache die Mehrheitsentscheidung zu seinen Gunsten ausfallen zu sehen, findet er sich nicht getäuscht. Denn vom Rath wird eine Commission verordnet zur Prüfung der Einrede, und diese sieht es nach Fehlschlagen aller Friedensvorschläge gegen die Mönche endlich darauf ab, „dass sy Thomam,

1) Wenigstens verhielt es sich ganz so mit dem sehr ähnlich lautenden Mandat, welches der grosse Rath von Bern am 15. Juni 1523 erlassen hatte. Der Adel, aus welchem der kleine Rath sich bildete, war der Meinung gewesen, „es söllte durch dies Mandat des Luthers, Zwinglis, und ihr Anhängern Lehr abgestrickt syn.“ Erst nachher merkten sie, „dass die nüwe Lehr und Prädikanten erst darus gestärkt wurden,“ und versuchten in bitterer Reue die Wirkung desselben zu vereiteln. Aber es blieb dabei, weil der grosse Rath das Mandat aufrecht hielt. Valerius Anshelm, Berner Chronik VI, S. 207.

Scotum und derglychen söltind ligen und rüwen lassen, und alein das heilig Evangelium predigen, ja nüt anders denn das sy wüssind mit dem klaren wort Gottes darzuthun oder darzubringen" [1]. Da die Anklage der Mönche auf Anstiften des Bischofs von Konstanz geschehen war, und dieser um dieselbe Zeit auch unmittelbar verschiedene Beschwerden über die Vorgänge in Zürich vor dem Rath erhob, so ist erst die Mitte des Jahres 1522 als der Zeitpunkt der Krisis zu betrachten, seit welchem mit Abweisung der Anklagen der Mönche und des Bischofs und einer dem speciellen Fall angepassten Erneuerung des Mandates von 1520 der Rath aus seiner bisher zurückhaltenden Stellung heraustrat. Inmitten der Magistratur scheint sich eine immer compaktere Mehrheit zu Gunsten der religiösen Bestrebungen Zwingli's, eine immer entschiedenere Anhänglichkeit an sein Grundprincip von dem allein Maassgebenden des Wortes Gottes und eine immer bestimmtere Vorstellung von der Anwendung desselben gebildet zu haben. Wenigstens treten Schwankungen auf Seiten der Obrigkeit von da an nicht mehr hervor. Auch Zwingli scheint dergleichen nicht mehr gefürchtet zu haben, denn er fängt an neue und sichere Schritte zu thun. Nicht nur steht er von jetzt an persönlich ab von der bisher noch geübten Verrichtung des Messgottesdienstes, sondern fängt auch an das Messopfer selbst anzufechten. Auch die gleichzeitige Berufung Leo Jud's, des innigsten Freundes von Zwingli, zu einer Predigerstelle in Zürich beweist, dass sich die Stimmung der öffentlichen Gewalt in einer für seine Sache entschieden günstigen Richtung gefestigt hat. In der That vollzieht sich nun der Reformationsprocess unter steter Controle und immer entschiedenerer Mitbetheiligung der Obrigkeit. Schon im Januar des Jahres 1523 wird von derselben die erste der beiden entscheidenden Disputationen angeordnet, welcher im Oktober desselben Jahres die zweite folgt.

Höchst charakteristisch lautet schon das Ausschreiben zu der ersten Disputation: „Wir der Burgermeister, radt und der gross radt u. s. w. Es ist unser befälch will und meynung, dass ir pfarrer Seelsorger predicanten gemeinlich, und yeder insunders so vermeintend, den andern teyl zu schällten, oder anders zu underrichten . . . in unser Statt Zürych, und daselbs in unserm Radtshuss, vor uns erschynind, und das so ir widerfächtend mit warhaffter göttlicher geschrifft in Tütscher zungen und Spraach anzeigind . . . da wir mit allem flyss mit etlichen gelerten (ob

[1] Bullinger I, S. 78.

es uns gut bedunckt) uffmerken, und nachdem mit göttlicher geschrifft und warheit, sich erfindt, werdend wir ein yeden heym schicken, mit befälch fürzufaren oder abzustan" [1]).

Wie sicher Zwingli der Unterstützung von Seiten des Rathes damals war, lässt sich abnehmen aus der zweiundvierzigsten jener Schlussreden, welche er für die erste jener Disputationen niederschrieb. Denn sie enthielt in Betreff der Träger der obrigkeitlichen Gewalt die Behauptung, dass „so sy untrüwlich und usser der Schnur Christi faren wurdent, mögend sy mit Gott entsetzt werden." Hätte zwischen Zwingli und den heimischen Magistraten notorisch nicht eine solche Uebereinstimmung geherrscht, dass an eine Beziehbarkeit dieser Schlussrede auf letztere voraus nicht zu denken war, so würde Zwingli wahrscheinlich sich enthalten haben dieselbe öffentlich auszusprechen. Jene Uebereinstimmung aber war vorhanden und erhielt ihren vollen Ausdruck in der Schlusserklärung, welche von der Obrigkeit nach Beendigung des ersten Religionsgespräches abgegeben wurde, nemlich dass „Mr. Ulrych Zwingli fürfaren und hiefür wie bisshar das heilig Evangelium, und die rächt göttlich geschrifft nach dem Geist Gottes (sins vermögens) verkünde." Auch die übrigen Geistlichen sollen gleicherweise streng an die Schrift gebunden sein und einander nicht schelten. „Dann welche hierinn widerwertig erschynend, und dem nit gnug thätend, dieselben wurde man dermassen hallten, dass sy sähen und befinden müsstend unrächt gethan haben" [2]).

Gewiss hatte hiernach Zwingli alle Ursache zu der Aeusserung: Gott sye lob und danck, der sin heiligs wort im hymel und erden wil herrschen. Es wird one zwyfel der allmächtig eewig Gott, üch minen Herren von Zürych, in anderem ouch krafft und macht verlyhen, das ir die warheit Gottes, das heilig Evangelium, in üwer Landtschafft handthabend, und zu predigen fürderent" [3]).

16. Mit den beiden Disputationen des Jahres 1523 hatte die Reformation in Zürich ein bestimmteres Fundament und zuverlässige äussere Haltpunkte gewonnen. Von besonderer Wichtigkeit war aber das, dass in Folge der frühzeitigen Initiative, welche von der Obrigkeit ergriffen wurde, jener Zustand eines kirchlichen Interregnums, von welchem oben die Rede war, in

1) Bullinger, 1, S. 84.
2) Bullinger, 1, S. 104.
3) Bullinger a. a. O.

Zürich nicht eintrat. Freilich blieben grobe Excesse auch der Züricher Reformation im Einzelnen nicht erspart; aber zu jenem Auseinanderfallen der Bevölkerungen in die Art von platter Zuchtlosigkeit, welche Luther zu beklagen hat, kommt es in Zürich nicht. Denn an die Stelle des bisherigen geistlichen tritt sofort das weltliche Regiment und hält die Bewegung in Maass und Schranke. Um so weniger aber hatte ebendesshalb der Gedanke an eine auf der Autonomie der Gemeinden beruhende Kirchenverfassung Aussicht auf Verwirklichung. Denn den für die Gemeinden nur erst in thesi postulirten Rechten stand ja der von der Obrigkeit bereits in Besitz genommene Rechtsumfang auf dem Gebiet des religiösen Lebens mit dem ganzen Gewicht gegenüber, welches im Wesen sowohl fertiger Thatsachen als der obrigkeitlichen Autorität selbst liegt. Letzteren nicht gebührende Rechnung zu tragen kam aber Niemanden weniger in Sinn, als Zwingli selber. Denn nicht nur hatte vor allem er dazu geholfen die Obrigkeit mit jener Zuversicht zu erfüllen, mit welcher dieselbe auf dem kirchlichen Gebiet aufgetreten war, sondern die Rechte, welche er der Gemeinde vindicirt, kommen bis zum Jahr 1523 nur ganz vereinzelt (in den Schlussreden lediglich das Recht des Bannes), ja selbst in späteren Schriften nur immer sehr beiläufig zur Sprache. Lebhaft überzeugt von der principiellen Richtigkeit des Postulats der gemeindlichen Selbstregierung mag man ihn daher immerhin denken; leidenschaftlich eingenommen dagegen für ein wirkliches Vorgehen in dieser Richtung zeigt sich Zwingli nirgends. Um was es ihm zu thun ist, das ist ein praktischer Weg zum Ziele, d. h. eine Art des Vorgehens, welche unter genauer Berücksichtigung der thatsächlichen Verhältnisse den Erfolg verspricht das unter seinen Händen zu wachsender Grösse und Bedeutung gediehene Werk zu einem entsprechenden Ausgang zu führen. Dieses Ziel aber erscheint ihm nur erreichbar unter der Voraussetzung, dass die Obrigkeit die Leitung in der Hand behält. Denn auch nach 1523 blieb noch gar manche Schwierigkeit zu überwinden. Es wird sich weiter unten zeigen, wie stark die Partei in Zürich war und blieb, welche den nationalen, wie den religiösen Reformen Zwingli's auf's Aeusserste abgeneigt war. Freilich waren durch die Entscheidung der Räthe diejenigen, welche an der römischen Lehre und Kirche festhielten, für aus dem Wort Gottes überwunden erklärt worden; aber damit hörten dieselben keineswegs auf als Partei fortzubestehen. Im Gegentheil wurden die Römischgesinnten zusehends verstärkt durch die selbst in der Stadt keineswegs geringe Zahl geheimer Freunde des

Söldnerdienstes, von welchen Zwingli als Haupttriebfeder bei Ablehnung des französischen Bündnisses gründlich gehasst wurde, und welche lediglich aus diesem Grund für das überlieferte Kirchenthum Partei nahmen. Ausserdem aber galt die Entscheidung der Räthe zunächst nur für die Stadtgemeinde Zürich; der Landschaft dagegen war man um jene Zeit noch nicht sicher. Ein Vorgehen zu Herstellung der Gemeindeautonomie hätte daher leicht die bereits erzielten Erfolge wieder in Frage stellen können. Bringt man dazu noch in Anschlag die schwärmerischen Regungen der Wiedertäufer und die zunehmenden Verwicklungen, in welche während der nächstfolgenden Jahre die Zürcherische Politik nach Aussen gerieth, so begreift sich die begünstigte Entwicklung, welche der neben der Gemeindetheorie herlaufenden Praxis des in der Hand der Obrigkeit vereinigten Kirchenregiments und zwar unter Zwingli's unmittelbarer Einwirkung zu Theil wurde. Es wird sich weiter unten zeigen, auf welchem Weg Zwingli den Widerspruch zwischen seinem Gedanken und der Wirklichkeit hinwegzuräumen sucht. Einmal aber das nächste praktische Bedürfniss zum Ausgangspunkt genommen liess sich für die von Zwingli oben der Staatsgewalt beigelegte Macht die Wahrheit Gottes und das Evangelium in ihrem Gebiete „zu handhaben“ kein andrer Stützpunkt auffinden, als nur innerhalb jener theokratischen Vorstellungsweise vom Verhältniss zwischen Staat und Kirche, in welche um diese Zeit auch Luther einlenkt. Zwingli macht dieselbe mit aller Entschiedenheit zu der seinigen, und nicht durch Zuthun der Obrigkeit, sondern durch ihn persönlich gelangt sie zu ausgesprochener öffentlicher Geltung. Denn ununterbrochen steht er der Obrigkeit als vertrauter Rathgeber zur Seite, ja er ist sogar der Concipient der Ausschreiben, welche in Angelegenheiten der Religion von derselben erlassen werden [1]). Anstatt zwischen der Anschauungsweise, welche den nachfolgenden öffentlichen Aktenstücken zu Grund liegt, und seiner eigenen einen Unterschied zu machen, ist man daher vollberechtigt erstere als Zeugnisse seiner persönlichen Anschauungsweise anzusehen.

In dieser Beziehung ist nun schon die der Zeit nach nächste obrigkeitliche Kundgebung von Interesse. Wenige Wochen nach der Oktoberdisputation erscheint Zwingli's „christliche Einleitung.“ Sie hat die Bestimmung Inhalt und Ziel der begonnenen Reformation allgemeiner zu verdeutlichen und wird zur Norm für die Geistlichen des Kantons unter obrigkeitlicher Autorität ausge-

[1]) Bullinger, I, 308.

geben. In dem die Druckschrift begleitenden Mandat vom 17. November, erlassen von Bürgermeister, kleinem und grossem Rath, „so man nempt die zweihundert der Statt Zürych," heisst es wörtlich: [1]) „Hierumm so ist unser erforderung und meynung, das ir dem iungsten obengezeigten mandat nachkummind, und diess unser ietzige üch zugeschickte anleytung und ynfürung, trüwlich verläsind, die Evangelischen darinn angezeigten ort, in dem original, mit flyss, nach der länge, besähind: guter hoffnung sy werdent üch und mencklich in erckantnuss warer göttlicher geschrifft wyter ynfürren. Zu deren wir üch mit allem ernst, und umm Gottes willen vermanend: wie dann eines yeden ampt uss Gottes ordnung und befälch Christi erforderet: damit die war erckanntnuss und eer Gottes, christenliche liebe und einikeit, ouch besserung unserer sitten, uss dem wort Gottes gelernet werdind, ouch für und zunämind. Dan ye unsser meynung ist, das üwer leer mitt dem Evangelio, in unsern gebieten allenthalben, dahin ernstlich reyche und einhällig sye. Ob aber under üch yemandts were, der sümig oder widerwertig sin wöllte, und das one grund der heiligen göttlichen und evangelischen geschrifft handlete, wurdent wir wider dieselben uns dermassen erzöugen, das sy befundint unrächt und wider die leer Christi gethan zu haben."

Endlich wendete sich die Obrigkeit auch in einer direkten Ansprache an die ländliche Bevölkerung, auf welche mittlerweile von Seiten Zwingli's und seiner Gehülfen durch Predigten und Schriften mit Eifer gewirkt worden war. In dem „Bericht des Rathes zu Zürich an ihre Unterthanen, was sich die Zeit hero für Veränderungen in der Religion zugetragen haben" vom 7. July 1524 [2]) wird die Zustimmung der Landgemeinden zu dem Vorgang der städtischen Bürgerschaft ausdrücklich begehrt und ohne Ausnahme erlangt. Nirgends aber spricht die Obrigkeit so ersichtlich im Vollgefühl der in den Umfang ihres Waltens nunmehr aufgenommenen Sorge für das geistliche Wohl ihrer Unterthanen sich aus, als in folgenden Worten dieses Berichts: „Diss haben wir zum allerkürtzisten üch . . . nitt wöllen verhallten, mit trüwer zuversicht ir syind nitt minder dann wir gantz begirig und geneigt alles das die Eer des einigen Gottes, und unsers Herren Jesu Christi, der sin rosenfarw blut, alein für uns armen

[1]) Bullinger I, S. 136.
[2]) Bullinger I, S. 178.

sünder vergossen hat, zu fürderen, das heylig Evangelj, die war göttlich geschrifft und gottes wort zu handt haben, dem alein anhangen, und üwer seelen selikeit zu betrachten, ouch üch in diser göttlichen christenlichen sach, uns glychförmig machen u. s. w." Gewiss: man kann nicht eigentlicher im Sinn theokratischer Fürsorge für die Unterthanen reden, als hier von der Züricher Obrigkeit geschieht!

Zuerst bei Erlass der neuen Eheordnung im Jahr 1526 kommt es vor, dass die Zweihundert, von welchen dieselbe ausging, sich unter Anwendung des später technisch gewordenen Ausdrucks berufen auf ihre Eigenschaft „alls christenliche Oberkeit, und anstatt irer gemeinen kylchen," [1]) wie sich später erweisen wird, ein unverkennbares Zeichen, dass jedenfalls in diesem Aktenstück Zwingli seinen Magistraten die Feder geführt hat. Denn schon ein Jahr vorher finden wir den Ausdruck gebraucht in einer Schrift Zwingli's, welche als die einzige, in welcher der Reformator über die von der Obrigkeit eingenommene Stellung eine Aussprache zu thun sich genöthigt sieht, von hohem Interesse ist.

17. Mit der von den Zweihundert eingenommenen Stellung war man nemlich in Zürich keineswegs ohne Ausnahme einverstanden. Es wurden Stimmen des Tadels laut, so dass sich Zwingli zu einer Verantwortung genöthigt sah. Sie findet sich als Episode in der Schrift: *Subsidium s. Coronis de eucharistia* vom August 1525 eingeschaltet, welcher Zwingli kurze Zeit nach dem lateinischen Original eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: „Nachhut vom Nachtmal oder der Danksagung Christi" folgen liess, welche in die Sammlungen von Zwingli's Schriften nicht aufgenommen ist. Wir geben desshalb in der Note beide Texte, deren Vergleichung nicht unwichtig ist; in dem deutschen steht am Rande: „Wie sich die Christen zu Zürich, in den äusserlichen Dingen, des grossen Rathes halten" [2]). Von welcher Seite der Tadel der neuen Einrich-

[1]) Bullinger I, S. 378.

[2]) Zwinglii Opp. Tom. III, p. 337. *Dicam hic obiter de usu senatus Diacosiorum, propter quem quidam nos calumniantur, quod ea, quae totius ecclesiae esse debeant, nos per Ducentos agi patiamur, quum totius urbis et vicinorum ecclesia sit plus minus septem millium. Sic ergo habeant isti: qui verbo praesumus Tiguri, olim jam libere monuimus Diacosios, quod ea, quae judicio ecclesiae totius fieri debeant, ad ipsos non alia lege rejici patiamur, quam si verbo duce consulant et decernant, deinde quod ipsi non sint aliter ecclesiae vice, quam quod*

tung ausging, ist aus der Stelle nicht recht ersichtlich, sondern nur der Gegenstand des Tadels. Nach Zwingli's Erklärungen

ipsa ecclesia tacito consensu hactenus denique receperit eorum Senatus consulta vel decreta. Vulgavimus eandem sententiam apud universam ecclesiam; admonuimus etiam hac tempestate, qua nonnulli feruntur stupidissimis affectibus, quos tamen spiritum interim, si Diis placet, videri volunt, haud tuto multitudini committi posse quaedam. Non quod vereamur Deum Opt. Max. defuturum, quo minus dirigat ecclesiam suam, sed rebus adhuc teneris non miscendam esse contentionis occasionem. Suasimus ergo, ut plebs judicium externarum rerum hac lege Diacosiis permittat, ut ad verbi regulam omnia comparentur, simul pollicentes, sicubi coeperint verbi auctoritatem contemnere, nos confestim prodituros esse ac vociferaturos. Consentit ad hunc usque diem ecclesia, tametsi decretum super ea de re nullum promulgaverit, sed placiditate ac tranquillitate, quibus hactenus utitur, consensum suum sic probat, ut ipsam aegre laturam appareat, si quis evangelii successum arguta curiositate impedire conetur; simul non ignorans, ut rebus istis debeamus ad Christi nostrumque decorum sic uti ut pax Christiana servetur. Quicquid igitur de mutandis ritibus occurrit, ad Senatum Diacosiorum refertur, non absque exemplo: nam et Antiochia duos modo, Paulum et Barnabam, Hierosolymam mittit, nec ipsa decernit, quod tamen jure potuisset. Causa fuit, quod immoderatam contentionem vereretur, quae quanto major est concio, tanto magis crudescit. Quod autem Diacosii in his rebus ecclesiae, non suo nomine agant, hinc apparet, quod quicquid apud nos statuitur, puta de imaginibus, de celebranda eucharistia et similibus, id eis ecclesiis, quae in oppido et agris sunt, liberum relinquitur: ubi nimirum, quod ecclesiae non sunt tantae, contentionis incendium non magnopere metuendum esse vident. Cessit consilium sic, ut ex Deo esse facile cognoscas. Sic igitur soliti sumus hactenus ante omnia multitudinem de quaestione, quae senatus judicio cognoscenda erat, probe docere. Ita enim factum est, ut quicquid Diacosii cum verbi ministris ordinarent, jam dudum in animis fidelium ordinatum esset. Denique senatum Diacosiorum adivimus, ut ecclesiae totius nomine quod usus postularet fieri juberent, quo tempestive omnia et cum decoro agerentur. Factum est itaque, ut contentionis malum ab ecclesia prohiberetur, non aliam ob causam, quam nimiam ob multitudinem affectuumque audaciam, ut in eum locum retruderetur ubi innoxie audiri ac vinci posset: occalluerunt enim tribunalium et praetoriorum aures ad litigia et rixas. Sic utimur Tiguri Diacosiorum senatu, quae summa est potestas, ecclesiae vice.

Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1850. N. 8.: Ein Wort über Berufung auf Zwingli in Sachen des Kirchenregimentes (von Pf. C. Pestalozzi in Zürich). Hier will ich im Vorbeigehen sagen, wie wir des Raths der Zweihundert brauchen, darum uns Etliche so übel schelten und verklagen: wir lassen das, so die ganze Kirche antrifft, in deren bei Siebentausend seien in der Stadt und davor, durch Zweihundert verwaltet werden. Darum so mögen

war nemlich die Einzelgemeinde bekanntermassen im Besitz aller Attribute der kirchlichen Selbstregierung. Anstatt aber die Ge-

dieselben dieses vernehmen: Wir, die wir das Wort Gottes zu Zürich verkünden, haben jetzt längst frei unverholen den Zweihundert gesagt, dass wir nichts an sie lassen kommen, die ganze Kirche betreffend, es sei denn dass sie nach dem Wort Gottes darinnen rathen und erkennen; darzu so seien sie nicht weiter anstatt der Kirche, denn sofern die Kirche mit heimlichem Verwilligen ihren Rath und Erkanntnuss bisher gütiglich angenommen habe. Diess haben wir auch der ganzen Kirche offenlich angezeigt, und darbei: dass zu dieser Zeit (da soviel eigenrichtiger Köpfe hin und her laufen, und wollen aber geistlich gesehen sein) nicht gut sei etliche Dinge mit der Gemeinde zu handlen. Nicht dass ich Zweifel habe oder fürchte, dass Gott seine Kirche verlassen werde, sondern dass man in den ersten Anfängen Ursache zu Zank verhüten soll. Darum haben wir der Gemeinde gerathen, dass sie die äusserlichen Dinge an das Urtheil der Zweihundert lasse, sofern dass alle Dinge nach der Regel und Schnur des Gottesworts geordnet werdind, darbei so wöllind wir nichts verschweigen, wo wir spürten, dass man untreulich an dem Gottesworte fahren wollte, sondern von Stund an schreien und Solches anzeigen, wie treuen Hirten und Wächtern zusteht. Also ist die Kirche desshalb noch bis auf den heutigen Tag einträchtig und wohl zufrieden, und wiewohl sie kein öffentlich Mandat darum hat ausgehen lassen, so mag man doch darbei wohl spüren, wie übel sie vergut haben würde, wo jemand durch eigenen Fürwitz dem Evangelio einen Anstoss geben wollte. Sie weiss auch darbei, wie wir die äusserlichen Dinge brauchen sollen, nämlich allein zu der Zierde Christi und unser, und dass christliche Einigkeit dadurch nicht zertrennt werde. Daher alle Aenderungen der Missbräuche an die Zweihundert gebracht werden, und das nicht ohne Beispiel und Vorbild. Denn auch die Kirche zu Antiochia einst zwei, den Paulus und Barnabas, nach Jerusalem geschickt hat, wiewohl sie selbst in denen Sachen hätte mögen erkennen und urtheilen; aber allein grossen Zank und Zwietracht zu vermeiden, welcher soviel grösser wird, soviel grösser die Menge des Volkes ist. Dass aber die Zweihundert nicht in ihrem, sondern im Namen der ganzen Kirche handlen, ist an dem augenscheinlich, dass Alles, was man der Dinge in der Stadt macht, als von Götzen abzuthun, Tisch Gottes brauchen, lassen sie andern Kirchen in Städten und auf dem Lande frei, selbst zu bedenken, darum dass in denselben so viel minder Zwietracht zu fürchten ist, so viel sie kleiner sind, denn die zu Zürich. Also ist es noch so wohl gerathen, dass wir Gott darum zu danken haben. Wir haben uns auch bisher allweg beflissen, dass wir zum Ersten die Gemeinde dessen, so die Zweihundert ändern sollten, wohl unterrichten. Also, was die Zweihundert mit ihren Predigern ordnen wollten, das war schon in den Herzen der Gläubigen vorher geordnet. Darzu haben wir sie gebeten und ermahnet, dass sie das, so ja die Noth erfordert, gebieten und heissen, damit alle Dinge stattlich und ordentlich geschehen. Also ist Zank und Span in der Kirche verhütet worden und dahin gebracht, wo er ohne Schaden gehört und allweg mit dem Wort Gottes überwunden mag werden; denn gemeiniglich die Raths- und Ge-

meinde in den Genuss ihrer Rechte eintreten zu lassen, hatte der Rath der Zweihundert sich derselben bemächtigt. Im Widerspruch mit seinen ausgesprochenen Grundsätzen diess zugegeben zu haben, darin bestand der Vorwurf, den Zwingli gegen sich laut werden hören musste. Es wird ihm Schuld gegeben die Gesammtheit der städtischen Ortsgemeinde — denn nur von dieser ist die Rede — im Ganzen siebentausend (erwachsene männliche) Personen in ihren Rechten verkürzt zu haben zu Gunsten des Bruchtheiles der nur zweihundert Bürger, aus denen der grosse Rath zusammengesetzt war. Dass dieser Körperschaft, ungeachtet ihrer Autorität als Organ der höchsten Staatsgewalt, eine solche Rechtsübung in kirchlichen Dingen nicht zustehe, ist zwar nicht die ausdrücklich ausgesprochene, wohl aber der von Zwingli nur in sehr kurzem Ausdruck (*obiter*) wiedergegebenen Anschuldigung zu Grunde liegende Voraussetzung. In Zwingli's Entgegnung auf diese Reklamation zu Gunsten der Rechtszuständigkeit der Gesammt-Kirchengemeinde kommt nun seine Anschauung der thatsächlichen Lage zum Vorschein. Von Zwingli wird — darauf ist wohl zu achten — das Sachliche, auf das sich der ihm gemachte Vorwurf gründet, nicht etwa in Abrede gestellt. Er sucht sich vielmehr zu vertheidigen, aber seine Vertheidigung ist mehr entschuldigend, als rechtfertigend. Er entschuldigt die in der Stadtgemeinde in Kraft getretene Uebung mit der Hinweisung auf die Anfänge, in denen die Dinge zur Zeit noch stehen, auf den erregten Zustand der Gemüther, in'sbesondere auch auf die Störungen, denen gerade damals durch den „Geist" der Wiedertäufer die geordnete Entwicklung des neuen Kirchenthums ausgesetzt war. Er stellt vor, wie die Grösse der Versammlung, welche bei Zuziehung aller Glieder der Stadtgemeinde zur Stimmgebung entstehen würde, leicht zu Unordnungen Anlass geben könnte. Er bringt die Erklärungen in Erinnerung, welche er seiner Zeit der Gemeinde öffentlich (vermuthlich von der Kanzel aus) über die bestehende Uebung gegeben habe, und folgert aus dem bisherigen Verhalten derselben gegenüber dem Geschehenen eine stillschweigende Gutheissung des Letztern von Seiten der Gemeinde [1]). Ohne ihre Beistimmung durch einen öffentlichen

richtsherren der Zänker mehr Gewohnheit haben, als die einfältige Gemeinde oder Kirche. Sofern brauchen wir der Gewalt der Zweihundert, welche die oberste Gewalt sind anstatt der Kirche.

[1]) Zeller S. 139 bemerkt richtig.: „Die stillschweigende Uebertragung von Seiten der Gemeinde ist ein sehr unsicherer Rechtsgrund, und wenn es Zwingli möglich findet (in dem höchst interessanten Brief an A. Blaurer

formellen Akt kundgegeben zu haben, liege in dem friedlichen und willigen Geschehenlassen des bisher Geschehenen ein thatsächliches Zeugniss für diese Zustimmung; ja die Gemeinde werde es übel aufnehmen, wenn Jemand wagen wollte, dem Fortgang des Evangeliums durch eine, wie es Zwingli mit einem merkbaren Anflug von Empfindlichkeit nennt: *arguta curiositas* Hemmungen zu bereiten. Im Fernern macht Zwingli darauf aufmerksam, dass den Zweihundert jene Befugniss nur in äussern Dingen [1]) eingeräumt worden sei d. h. in Anordnung von Cultusänderungen, wie Abschaffung der Bilder und Feier des Abendmahls, ja dass, weil man in kleinern Kreisen die Folgen etwaiger Zwietracht minder zu fürchten gehabt habe, als in grössern, den Landgemeinden in genanntem Betreff sogar das volle Recht der Selbstentscheidung eingeräumt worden sei. Ebenso wenig unterlässt Zwingli die Thatsache in Erinnerung zu bringen, dass man keine Neuerung in's Werk gesetzt habe, welche nicht hinreichend vorbereitet und ihres Erfolges im Schooss der städtischen Gemeinde sicher gewesen wäre. Endlich erklärt Zwingli, dass den Zweihundert ihre Gewalt nur unter der Bedingung überlassen worden sei, dass sie in ihren Beschlüssen und Anordnungen sich durch das Wort Gottes leiten lassen, und spricht den Predigern das Recht wie die Pflicht zu, gegen etwaige Abweichungen von dieser obersten Autorität rügend und ermahnend ihre Stimme zu erheben. „Sofern" — schliesst Zwingli — „brauchen wir in Zürich der Gewalt der Zweihundert, welche die oberste Gewalt sind anstatt der Kirche."

Es ist ersichtlich, dass es, mit Ausnahme der hier wohl am frühesten zum Vorschein kommenden Rechtsfiktion von der stillschweigenden Zustimmung der Gemeinde, lauter Convenienz- und Opportunitätsargumente sind, mit welchen Zwingli seine Vertheidigung führt. Er sucht das obrigkeitliche Walten in Sachen der Kirche als das den zeitlichen und örtlichen Verhältnissen allein angemessene erscheinen zu lassen. Ja so wenig möchte er dem

in Konstanz vom Jahr 1528. Opp. VIII. p. 178), dass die Kirche die Entscheidung der wichtigsten Fragen Einem oder Zweien übergebe, so ist damit auf den frühern demokratischen Grundsatz so gut wie verzichtet."

[1]) Zeller a. a. O. „Mag ferner noch so bestimmt erklärt werden, dass sich die obrigkeitliche Kirchengewalt nur auf die äussern Angelegenheiten der Kirche beziehe, so wird doch der Begriff dieses Aeussern so weit ausgedehnt, dass es die wesentlichsten Seiten des kirchlichen Lebens, ausser dem rein Innerlichen der frommen Gesinnung, in sich befassen würde."

Gemeindeprincip etwas vergeben, dass er nach manchen Ausdrücken, welche er gebraucht, die bestehende Uebung sogar nur als etwas Provisorisches, als einen Uebergangszustand betrachtet wissen will, der nicht auf die Dauer berechnet ist, sondern nur so lange währen soll, als die besondern veranlassenden Umstände obschweben. Allein es lässt sich sehr bezweifeln, dass Zwingli in der obigen Ausführung die Summe der Motive, welche ihn bestimmten, an die Stelle der gemeindlichen Selbstregierung das obrigkeitliche Kirchenregiment treten zu lassen, in ihrer Vollständigkeit ausgesprochen habe. Schwerlich waren es die „eigenrichtigen Köpfe“, die „geistlich gesehn sein wollen“, d. h. die Wiedertäufer allein, welche ihn bedenklich machten. Es mochte ihm nicht passend scheinen, das Thema von dieser Seite zu beleuchten; aber offenbar substituirte er der Gemeinde den Rath der Zweihundert ganz besonders desshalb, weil er wohl des letztern, aber nicht in demselben Grad auch der erstern persönlich versichert sein durfte. Im grossen und kleinen Rath hatten allerdings die Anhänger der Zwingli'schen Principien, die Gegner des Söldnerdienstes, das Uebergewicht, wie sich diess besonders 1521 bei Ablehnung des französischen Bündnisses gezeigt hatte. Daher musste es für Zwingli Hauptangelegenheit sein, auch für die kirchlichen Reformen den Schwerpunkt dorthin zu verlegen. Die weltliche Magistratur aber, im Gefühl, dass den Forderungen einer durch das Hinzutreten der religiösen Reform stets schwieriger werdenden Lage kein Anderer gewachsen sei, als Zwingli selbst, überliess ebendesshalb diesem die leitende Stellung auf dem Gebiete, welches er allein geistig zu beherrschen vermochte, und zeigte sich willig, Schritt für Schritt der Führung des geistlichen Reformators folgend, die Rathschläge desselben mit ihrer Autorität zu bekleiden. Nicht ebenso günstig war Zwingli's Verhältniss zu der städtischen Gemeinde. Zwar ist gezeigt worden, wie und in welchem Grad Zwingli diese für sich gewonnen hatte. Aber immerhin war doch noch eine sehr beachtenswerthe Minorität in der Stadt Zürich übrig geblieben, in deren Mitte heftige Antipathieen gegen die Zwingli'sche Führung in politischen, wie in religiösen Dingen sich erhielten. Es ist unerlässlich sowohl zum Verständniss der bisher besprochenen Thema's, als der spätern Geschichte Zwingli's, sich über diese Seite der Zürcherischen Innenverhältnisse keinen Täuschungen hinzugeben.

Eine genauere Betrachtung von Zwingli's Situation lässt nemlich nicht verkennen, dass es durch seinen unermüdeten Eifer, durch die Macht seiner Beredsamkeit, durch das Uebergewicht

seines Geistes, überhaupt durch die Anziehungskraft seiner Persönlichkeit ihm gelungen war, die grosse Mehrzahl der Bevölkerung in Stadt und Land auf die Seite der Reformation herüber zu ziehen oder wenigstens, wenn auch nur für den Augenblick, mit einer Art von Enthusiasmus an seine Person zu fesseln. Es wird sich weiter unten bei Anlass der Sittenmandate zeigen, in welchem fast unglaublichen Grad ihm diess gelungen war. Nichts desto weniger dagegen war doch bis 1525 noch eine Partei grollenden Widerstands übrig geblieben, deren Macht und Einfluss nicht unterschätzt werden darf. Zwingli's Energie gegen die Reisläuferei und das Pensionswesen hatte zwar seinen religiösen Zwecken grossen Vorschub geleistet. Aber noch immer gab es in wie ausserhalb Zürich eine Anzahl von Personen, welche ihm gerade diess nicht verzeihen konnten, und von ihnen wurde Zwingli und seine Reformation im Geheimen leidenschaftlich gehasst. Bullinger erzählt: „die fürnemmen pensioner und kriegslüth ouch andere die hievor sin predigen wol gerümpt, und fast nahin geloffen warend, die schultend Zwingli ietzunt ein Kätzer. Vil denen der glouben nie sunders angelägen was, namend sich ietzund des gloubens an, sagtend, sy wolltend den waren allten glouben, wider den Kätzer Zwingli schirmen, und was inen aber, nitt um den glouben sunder um den kronen sack zu thun." [1] Besonders in der adeligen Zunft in Zürich, der sogenannten Konstafel, hatte dieser aus schnödem Geldinteresse hervorgehende Widerstand gegen die Reformation seinen Sitz und führte 1529 zu dem Beschluss, dass fortan das Privilegium des Adels in der Rathsbestellung aufhören, die Konstafel nicht mehr Mitglieder in den Rath geben solle, als jede der übrigen zwölf Zünfte, in welche die Bürgerschaft zerfiel. [2] Noch 1526 mussten strenge Maassregeln gegen etliche vornehme Personen ergriffen werden, welche im Verdacht standen heimlich Pensionen zu beziehen. Aber um so heftiger entbrannte in diesen Kreisen der Hass gegen den Mann, welchen man als Urheber aller dieser Maassregeln ansah. Ja, als 1529 eine grosse Theuerung über das Land gekommen war und der Rath sich zu strengen polizeilichen Maassregeln in Beziehung auf wucherischen Brod- und Mehlverkauf genöthigt sah, wurde von Bäckern und Müllern Zwingli die Schuld gegeben „alls der mit sinem predigen und radtschlagen grosse ursach zu disen dingen gebe." [3]

1) Bullinger 1, S. 48.
2) Bullinger 2, S. 242.
3) Bullinger a. a. O.

Endlich fehlte es nicht an Solchen, „die gern hättend gelept nach irem mutwillen," und denen desshalb die auf Einführung von Zucht und Ehrbarkeit abzielenden Gesetze höchst unbequem waren, und unter ihnen „gewalltige und ungewalltige lüth." 1) Noch waren selbst in beiden Räthen die notorischen Anhänger des Alten stark vertreten, wesshalb im April 1525 die Abendmahlsfeier nach dem neuen Ritus mit nur geringer Mehrheit beschlossen worden war. Dafür besass zwar die Zwinglische Partei unter dem Landvolk einen starken Rückhalt, indem gerade die Landleute weit ungetheilter als die städtischen Bevölkerungen gegen Söldnerdienste und Pensionen erbittert waren. Es lässt sich daher begreifen, wie gerade unter dieser Classe des Volks der enge Zusammenhang zwischen der religiösen Reform und dem Kampf gegen die nationalen Uebelstände der erstern den Weg bahnen hilft. Aber immerhin findet es doch der Rath zweckmässig in wiederholten Ansprachen an das Landvolk diesem die Wohlthaten auf dem Gebiete des zeitlichen Lebens in Erinnerung zu bringen, welche dasselbe zugleich gewonnen hat durch den Gehorsam gegen Gottes Wort. Im oben erwähnten Bericht des Rathes an seine Unterthanen vom Jahr 1524 und noch einmal 1529, nachdem die religiöse Bewegung weit über ihr ursprüngliches Ziel hinausgetrieben war, klingt gleichwohl dieser ihren ersten Ursprung bewegende Gedanke noch nach. 2)

Achten wir nun auf das Ganze dieser Situation, so konnte Zwingli um so weniger geneigt sein, durch sofortige Einführung einer kirchlichen Verfassung, wie sie seinem eigentlichen Gedanken entsprach, sich Schwierigkeiten zu bereiten, indem er den Elementen des Widerstands innerhalb der Gemeinde Waffen gegen sich in die Hände gab. Vielmehr musste es für Zwingli Hauptangelegenheit sein, den Schwerpunkt für die kirchlichen Dinge nicht zu verrücken, sondern ihn da zu belassen, wohin er unter den Schwankungen der ersten Jahre auf ganz natürlichem Wege gelangt und ihm persönlich für jede Art von Einwirkung Raum gegeben war.

Mag daher immerhin die Betrachtung einer spätern Zeit sich nicht finden können in jenes von der Obrigkeit geübte Richteramt in dem Glaubenszwiespalt, in jene Religionsmandate, in welchen, gestützt auf die exegetischen Resultate der öffentlichen Disputationen, der grosse Rath mit so vollkommener Sicherheit „us Gottes

1) Bullinger 3, S. 315. 320.
2) Bullinger 2, S. 68

geheyss" [1]) das biblisch nicht Gerechtfertigte aus dem Gottesdienst ausmerzt, so mochte Zwingli nach seinen gesteigerten Vorstellungen von der „klarheit und gwüsse des worts Gottes" darin kaum etwas Bedenkliches finden, aber auch freilich desshalb nicht, weil die Obrigkeit regelmässig seine Schriftauslegung zu der ihrigen machte. Vollends als mit der Zeit durch die wiedertäuferischen Excesse beide: Staat und Kirche mit Gefahr bedroht waren, musste dadurch um so mehr der rege Zusammenschluss der geistlich reformatorischen Potenz in Zürich mit der Staatsgewalt befestigt werden. Hätte es überhaupt in Zwingli's Natur gelegen, dem Gewicht theoretischer Bedenken grössern Einfluss einzuräumen, anstatt von dem Zuge der ihm eignen praktischen Energie sich bestimmen zu lassen, so wäre es nach dem eigenthümlich Präjudiciellen seiner Anfänge, vollends aber in den vorgerückteren Stadien seines Reformationswerkes kaum noch an der Zeit gewesen, solche Bedenken zur Geltung zu bringen. Vielmehr musste Zwingli, wenn er je denselben Raum gegeben haben sollte, eine Beruhigung schöpfen aus dem Bewusstsein seiner persönlichen Geltung und den Erfahrungen, welche er davon gemacht hatte. Sie waren vollkommen geeignet ihm das Vertrauen einzuflössen, durch das Gewicht seiner Persönlichkeit die dem weltlichen Regiment in Sachen der Kirche eingeräumten Befugnisse jeder Zeit auf ein bestimmtes festes Maass zurückführen zu können.

Ob es Zwingli gelungen ist den Tadel gegen sein obrigkeitliches Kirchenregiment durch die gegebenen Ausführungen zum Schweigen zu bringen, hat die Geschichte nicht berichtet. Eine provisorische Einrichtung aber ist es nicht geblieben. Nicht nur hat sich bis zu Zwingli's Tod darin nichts geändert, sondern es wird sich zeigen, dass die Zwingli'sche Kirche sogleich nach der Katastrophe von 1531, als die Voraussetzungen, auf denen die Praxis Zwingli's ruhten, in Schwanken gerathen waren, den Druck des Staatskirchenregiments in einem Grade zu empfinden bekam, welcher Zwingli's treuestem Freunde und Gehülfen Leo Jud laute Klagen über die Fiktion der stillschweigenden Einwilligung auspresste. Die Ursache, wesshalb von einer Thätigkeit Zwingli's für eine principiellere Gestaltung der Kirchenverfassung in den Jahren 1525—1531 auch nicht eine Spur sich findet, ist theils

[2]) Bullinger 1, S. 178: „Und wiewol wir genugsam erfunden, dass wir uss Gottes geheyss möchten hinwäg gethan, und anders dann bissher beschähen ist, in vil andern Dingen ouch volstreckt haben u. s. w."

in dem Fortwirken aller der Umstände zu suchen, welche ihn gegen eine gemeindliche Kirchenverfassung längst behutsam gemacht hatten, theils in den Verwicklungen, in welche er im Lauf jener Jahre gerieth, ganz besonders aber in den weit aussehenden Entwürfen, mit welchen er von jetzt an beschäftigt war. Durch eine Scheidung zwischen Staat und Kirche würde letzteren ein unbesiegbares Hinderniss in den Weg gelegt worden sein. Daher treten alle Gedanken dieser Art gänzlich in den Hintergrund, und je lebhafter er sich in sociale Plane vertiefte, welche zum Theil der bisherigen Richtung seines Strebens entgegengesetzt sind, desto ausgeprägtere Gestalt gewinnt bei ihm zugleich an Stelle der Kirche der Gedanke des theokratischen Staates, mit dessen Hülfe allein seine Ziele erreichbar waren.

Das Nächste ist nun, die weitere Fortentwickelung der kirchlichen Organisation Zwingli's von der gegebenen Basis aus in's Auge zu fassen.

18. In Zürich selbst war die Reformation bis zu jenem Jahre 1525 in der Hauptsache bei ihrem Ziele angelangt. Die gottesdienstliche Umgestaltung war vollendet, dem patriotischen Bedürfniss durch streng gehandhabte Gesetze wider die nationalen Uebelstände Genüge geschehen. Nur das kam zu den im engern Sinn kirchenreformatorischen Maassregeln der ersten Jahre jetzt noch hinzu, dass 1526 der Kirchengesang abgeschafft wurde. Alles Uebrige waren Gesetzgebungsacte, bestimmt zum Ausbau wie zur Befestigung der neuen Ordnungen, auf welcher das regenerirte Gemeinwesen ruhte. Dahin gehört das Ehegesetz von 1526, die Einführung der sogenannten „Kirchenstillstände", der Erlass von Sittenmandaten, die Maassregeln gegen Bethätigung der fortdauernden Anhänglichkeit vieler Bürger an den Katholicismus.

Nachdem die Messe vom grossen Rath abgestellt worden war, hatten einige Bürger begehrt, dass, weil man Niemanden zum Glauben zwingen solle, ihnen wenigstens eine der städtischen Kirchen zur Uebung des Messgottesdienstes eingeräumt werde. Diess Begehren war — wie es unbestimmt genug heisst — „aus vielen Ursachen" [1]) abgeschlagen, und den Bittstellern „um des Friedens willen" nur erlaubt worden, an Orten des katholischen Nachbargebietes den Messgottesdienst besuchen zu dürfen. Zu diesem Zugeständniss aber würde man sich schwerlich herbeige-

[1]) Bullinger 1, S. 264.

lassen haben, wenn nicht die Zahl der noch übrigen Anhänger des alten Glaubens beträchtlich gewesen wäre und auf Unterstützung von auswärts hätte rechnen dürfen. Denn im November des gleichen Jahres 1525 wurde dieselbe Bitte von Bern, zugleich im Namen anderer eidgenössischen Stände, lebhaft befürwortet. Man erinnerte Zürich an den erschreckenden Eindruck, welchen die Aufhebung des Sacramentgottesdienstes, der so viele Jahrhunderte hindurch gefeiert worden, und in welchem die frommen Altvordern das Heil ihrer Seelen gesucht hätten, auf die Eidgenossen mache. Aber diese Verwendung zu Gunsten der Gewissensfreiheit vermochte nicht durchzudringen. Sie wurde abgelehnt aus dem gewiss seltsamen Grunde, „dass daraus unter den einmütigen zwytracht entstünde." Auch den Zürichern sei es „anfangs schwer und gross gsin, die Mess zu verlassen." Aber da sich in der Schrift keine Einsetzung der heutigen Messe durch Christum finde, „so wil es uns ouch zum höchsten schwer sin darin zu verharren." Auf den Vorhalt, als ob nach der Meinung der Züricher die in dem Sacramentsirrthum Verstorbenen damit verloren sein sollten, wurde erwidert: „sömlich urteyl setzend wir Gott dem allmächtigen heim, und achtend das unsere vorderen nüt anders dann in Christenlicher guten meynung gethan, wie sy underwyst, und nüt anders gewüst habend, dass sy ob Gott wil gägen Gott, keinen nachteyl irer Seelen befunden." [1])

Im Jahr 1526 wurden strenge Maassregeln gegen etliche Züricher aus vornehmen Geschlechtern verhängt, weil sie im Verdacht standen, heimliche Pensiöner zu sein. Einige entwichen aus der Stadt, andere wurden mit hartem Gefängniss bestraft. Ein höchst angesehener Mann: J. J. Grebel, der Vater Conrad Grebels, eines von den Häuptern der Wiedertäufer, wurde, so laut er seine Unschuld betheuerte, sogar mit dem Schwert hingerichtet. Bullinger [2]) hat nicht verschwiegen, dass die öffentliche Meinung über diese grausame Maassregel sehr getheilt war und Manche der Meinung gewesen seien, dass die, obgleich von dem Vater keineswegs gebilligten, Umtriebe des Sohnes nicht die letzte Ursache der Hinrichtung gewesen wären. Im Januar 1527 wurde an Felix Manz, einem rückfälligen Wiedertäufer, zum ersten Mal „nach ussgangener Satzung" die Todestrafe durch Ertränkung vollzogen; ein Anderer, Georg Blaurock, wurde, weil Ausländer, mit Ruthen aus der Stadt gepeitscht. [3])

1) Bullinger 1, S. 301.

2) S. 374.

3) Bullinger 1, S. 382.

Sehr merkbar legt sich in etlichen ähnlichen Maassregeln die Zuversicht an den Tag, welche die Reformpartei in Zürich nach dem Hinzutritt Berns gewonnen hatte. Kurz vor der Berner Disputation wurden alle Züricher, welche noch dem Worte Gottes widerfechten, angewiesen, sich auf ihre Kosten dorthin zu verfügen und entweder ihren Widerspruch zu begründen, oder sich forthin ruhig und behutsam zu verhalten, widrigenfalls die Obrigkeit „sy uss erheyschung der noturfft und billigkeit rüwig machen und je nach gstalt der sachen straffen" werde. [1]) Kaum war die Berner Disputation vorüber, als die 1525 den altgläubigen Zürichern in Betreff des Messgottesdienstes 1525 ertheilte Verwilligung zurückgenommen und der Besuch desselben mit der Geldstrafe einer Mark Silbers belegt wurde. [2]) Um dieselbe Zeit im Frühjahr 1528 erfolgte die schon erzählte Hinrichtung Marx Weerli's wegen Schmähung der Züricher Obrigkeit als Ketzer.

Auch einige wichtige innerkirchliche Einrichtungen fallen ihrem Ursprung nach in dieselbe Zeit. Um Ostern 1528 wurde eine Synode berufen, welcher alle halbe Jahre ähnliche Versammlungen folgen sollten. Noch fehlte es den Züricher Gemeinden an jeder Art von eigentlich kirchlicher Einheitsform. Die Kirche als einheitliches Ganzes war repräsentirt in dem Rath der Zweihundert; von ihm wurden die Einzelgemeinden regiert *ecclesiae vice.* Aber die oberste Staatsbehörde, der Rath der Zweihundert, bestand nach damaliger Verfassung nur aus Mitgliedern der städtischen Bürgerschaft, gewählt durch und aus deren Zünften. Die Bevölkerung des platten Landes wurde zwar bei wichtigen politischen Anlässen gehört, wusste sich wohl auch verschiedentlich Gehör zu erzwingen, sendete aber keinen Abgeordneten in den grossen Rath der souverainen Stadt und besass keinerlei eigentliche Regimentsrechte. Um so weniger mochte es thunlich erscheinen, kirchliche Einheitsformen in's Leben zu rufen, durch welche der souverainen Gewalt der regierenden Stadtgemeinde etwa eine selbstständige Körperschaft zur Seite gestellt worden wäre, welche der Mehrzahl nach aus Abgeordneten der Landgemeinden zu bestehen gehabt haben würde. Nicht nur wäre mit einer solchen Synode eine mit dem theokratischen Staatsprincip unverträgliche Theilung der Gewalten eingeführt, sondern auch in der Landbevölkerung möglicher Weise weitergehende Wünsche erweckt worden. Daher empfing die Synode nach Zusammensetzung

1) Bullinger 1, S. 400.
2) Bullinger 1, S. 400. 265. 2, 44.

und Competenzabgrenzung eine Einrichtung, durch welche die Autorität der obersten Staatsgewalt auch in kirchlichen Dingen geschmälert zu werden nicht Gefahr lief. Berufen zu dieser Synode wurden sämmtliche Prediger in Stadt und Land, indessen lediglich um in Anwesenheit einer Anzahl von Rathsgliedern in Hinsicht auf Leben und Lehre gegen einander Censur zu üben und allfälligen Aergernissen zu steuern. [1]) Ferner wurde jeder Kirchengemeinde das Recht eingeräumt, durch einen oder zwei ehrbare Männer in der Synode sich vertreten zu lassen. Indessen erscheint diese Beschickung der Synode durch Gemeindeabgeordnete in dem Synodalmandat weniger als eine regelmässig zu übende Pflicht, denn als ein Recht, das ihr freistehen soll, wenn sie vermeint, im Fall zu sein, gegen Leben und Lehre ihres Pfarrers Klage zu führen. Wie sehr verschieden das älteste Zürcherische Synodalinstitut hiermit war von dem gleichnamigen Institut der spätern calvinischen Presbyterialkirche, liegt deutlich zu Tage. Nach Zwingli's Tod kam die Beschickung der Synode durch Abgeordnete der Gemeinden bald wieder ausser Gebrauch und schwand die ganze Einrichtung zu einer unter obrigkeitlicher Aufsicht berathenden Pfarrsynode zusammen.

Ein sehr wichtiger Schritt zum innern Ausbau des theokratischen Gemeinwesens wurde gethan durch eine Reihe von Maassregeln im Interesse der öffentlichen Sittlichkeit. Bullinger erzählt, dass Zürich vor der Predigt des Evangeliums in der Eidgenossenschaft gewesen sei, was Corinth in Griechenland. [2]) „Dann vil hurenvolcks und lichtferikeit da was und getrieben ward. Diewyl da alle tagleistungen meerenteyls der Eidgenossenschaft gehallten, vil frömd volcks dahin kam, ouch der Fürsten und Herren Botten da lagend und vil üppigkeit anrichtetend.“ Damit durch dergleichen das Evangelium nicht gelästert werde, erschien im Sommer 1526 ein Mandat gegen Ehebruch, Hurerei und Kuppelei, welchem wenige Monate später eine noch strengere Verordnung folgte. [3]) Ueberwiesene Ehebrecher sollten in Stadt und Land ohne Unterschied des Standes, Alters und Geschlechtes „von aller Christenlicher und eerlicher bywhonung und gemeinsamme abgesunderet und ussgeschlossen sin, als nemlich von dem nachtmal unsers Herrn Jesu Christi . . . dessglychen zu allen eerlichen ständen, als burgermeistern rädten zunfftmeistern noch under die

[1]) Bullinger 2. S. 4. Bluntschli S. 418.
[2]) Bullinger 1, S. 373.
[3]) Bullinger 1, S. 369. 377.

zweihundert der grossen Stadt, oder zu andern eerlichen Aemptern söllend sy nitt erwöllt noch genommen werden." Wer sich solches Lasters schuldig gemacht, soll sein Amt verwirkt haben und ein anderer Tauglicher an seine Stelle treten. Auch in „gesellschaften und gemeinsamme zu fröud und leyd" und zur Betheiligung an Wahlen soll er nicht zugelassen werden. „Und sol sömliche sünderung und ussschliessen so lang bestan, biss menklich, schynbarliche besserung spüren und abnemmen mag, alsdann söllend und mögend der oder die selbigen, von einem grossen radt anstatt gemeiner kylchen widerumm versünt, und zu christenlichen mittbrüdern angenommen, und irer bywhonung und gemeinsamme halb ouch widerumm ersetzt werden." Wiederhölte Ehebruchsfälle sollen mit geschärftem Gefängniss und endlich bis zum Kundwerden der Besserung mit Landesverweisung bestraft werden. Würde aber alsdann Jemand von Neuem rückfällig, ohne dass Besserung zu hoffen wäre, „so soll der oder die selbige . . . one gnade ertrenkt werden." Die Handhabung dieser Gesetze liegt in der Stadt in der Hand eines eigenen Ehegerichts; auf dem Land wird sie in jedem Kirchspiel dem Pfarrer und zwei bis vier frommen und ehrbaren Männern anvertraut, welche die Fehlbaren zuerst warnen und ermahnen, dann aber der Obrigkeit anzeigen sollen. In dieser Eigenschaft heissen die genannten Männer: Ehegaumer.[1])

Eine weitere Entwicklung empfing diese Einrichtung durch das grosse Sittenmandat vom 26. März 1530. Es enthielt eine Vermehrung und Schärfung der früheren Gebote und Verbote, voll hohen theokratischen Ernstes. In Betracht, dass die bisherigen Ordnungen nicht immer streng festgehalten worden sind, ergeht an Jedermann ein strenges Gebot allsonntäglichen Kirchenbesuches; auch werden sonstige Mängel der Feiertagsheiligung gerügt.[2]) Den Predigern wird Recht und Pflicht zugesprochen die Laster frei zu strafen. Gleichfalls sind mit strengen Strafen bedroht Aeusserungen der Anhänglichkeit an den katholischen Cultus, wie Wallfahrten, Aufstellung von Bildern, Lichtern u. dgl. Mit den Kirchengütern soll gut hausgehalten werden. Die über das Bedürfniss angewachsene Zahl von Wirthshäusern wird beschränkt und sehr in's Einzelne gehende Gesetze über das Trin-

[1]) Bullinger 1, S. 372. Der Ausdruck gaumen = pflegen, hüten, bewahren.

[2]) So sollen die Aposteltage gefeiert werden; daneben jedoch die Bemerkung, dass die Obrigkeit Niemanden gern mit Feiertagsgeboten beschwere.

ken, besonders Zutrinken gegeben „zu vermydung Göttlichs zorns“ über solcherlei Unmässigkeit. Unter Androhung schwerer Strafen werden alle Arten von Gewinnspielen untersagt. Endlich folgen Anordnungen gegen Missbräuche bei'm Fleischverkauf, und den Schluss bildet ein Verbot wiedertäuferischer Versammlungen. Als Wächter über diese Gesetze werden die Obervögte der Amtskreise bestellt, in den einzelnen Gemeinden aber ein Sittengericht angeordnet, bestehend aus dem Pfarrer, dem Untervogt, den Ehegaumern und Kirchenpflegern. [1])

Das letztgenannte Aktenstück sammt den beiden vorhergehenden bietet ein nicht geringes Interesse. Sie zeigen sämmtlich, in welchem Umfang der Staat die religiöse Zwecksetzung in sich aufgenommen und umgekehrt in welchem Grad und in welcher Stärke die Kirche mit ihrem Geist und ihren Motiven das gesammte Staatswesen durchdrungen hat. Man sieht, mit welcher Zuversicht einerseits solche Zuchtmittel, welche nur dem politischen Bereich angehören, für kirchliche Zwecke in Anwendung gebracht werden, andererseits die Ahndung von Vergehungen überwiegend polizeilicher und crimineller Art zugleich solche Zuchtmittel, welche ihrer Natur nach kirchlicher Art sind, zur Begleitung erhalten. Das Sittenmandat wird von der Obrigkeit erlassen „im namen Jesu Christi unsers Seligmachers“, als „beweis christenlichen yfers“, zum Zweck der „eere Gottes des allmächtigen“, mit Rückbeziehung auf die „verkündung des hällen, unbetrüglichen worts Gottes“ und „unter dem richtscheyt begründter biblischer geschrifft“, unter steter Hinweisung auf Gewinnung der Huld, Vermeidung der Unhuld Gottes. Von diesem Gesichtspunkt aus liess sich ein Unterschied zwischen christlicher und bürgerlicher Tugend nicht machen. Alle Gebote und Verbote, alle Tugenden und Verfehlungen empfangen eine gleiche Beziehung auf den obersten Quell und Richter aller Sittlichkeit, den heiligen Gott. Die Strafen athmen in ihrer Abmessung den Geist eines theokratischen Rigorismus, für welchen jedes Vergehen in die Kategorie der Verletzung göttlicher Majestät und Provokation des Zornes Gottes fällt, so dass, wie gezeigt, auch bei den Gesetzen über Wirthshausbesuch und Trinken die Hinweisung auf Vermeidung des Zornes Gottes nicht unterlassen wird.

Ferner ist aus diesen Aktenstücken ersichtlich, dass, wenn die Zwinglische Reformation die Erschaffung eigener kirchengesellchaftlicher Institutionen vermeidet, dieselben gleichwohl aus

[1]) Bullinger 2, S. 276 ff.

dem Bedürfniss hervorwachsen, nur dass sie unter der Firma von bürgerlichen zum Vorschein kommen. Denn offenbar fehlt den Zürcherischen Gemeindesittengerichten oder — wie man sie mit einem technisch werdenden Ausdruck benannte — Stillständen[1]) weder in Zusammensetzung, noch Competenz innerhalb der Gemeinde viel von dem spätern Calvinischen Presbyterium. Mochten daher die Wiedertäufer, soweit hierbei nicht ihre fanatische Verwerfung aller obrigkeitlicher Gewalt im Princip in Frage kam, darin Recht haben, dass sie die Zwinglis'che Vermischung von Staat und Kirche heftig angriffen und besonders auf Einführung einer rein kirchlichen Strafgewalt, des Bannes, drangen, so konnte ihnen Zwingli im Hinblick auf die vorhandenen Einrichtungen mit allem Fug entgegenhalten, was er am 18. December 1530 auf einer grossen Synode zu St. Gallen Solchen, welche auf mehr apostolische Einrichtungen drangen, gegenüber aussprach: „die Apostel sind unter der heidnischen oberkeit gesin, welche die laster nit gestrafft, so ein Christ schühen soll. Damit nun ouch die kirch ein straff der lasteren hette, hat sy die warnung und das usschliessen an die Hand genommen, dan mit dem Schwert, das inen nit bevolhen, konntend sy nit straffen. Das ist die ursach des bans by inen gesin. Nachdem aber die Christenlich oberkeit die laster selbs strafft, wirt der ban nit me von nöthen sin." [2])

Aber noch zu einer weitern Erwägung geben jene Mandate Anlass. Die Züricherischen Gemeinden hatten bis dahin für eine staatsgesetzliche Sittenzucht, welche die individuelle Freiheit des Privatlebens in enge Schranken eingrenzte, nichts weniger als lebhafte Empfänglichkeit gezeigt. Noch 1489 hatte ein Sittenmandat des Bürgermeisters Waldmann einen weit verbreiteten Aufstand, den Sturz des damals allmächtigen Mannes und

[1]) So genannt vom Beisammenbleiben der Mitglieder in der Kirche, wenn die übrige Gemeinde nach dem Schluss des Gottesdienstes sie verlassen hatte. Näheres über diese Einrichtung bei Wirz histor. Darstellung der Verordnungen, welche die Geschichte des Kirchen- und Schulwesens in Zürich betreffen. Zürich 1793, 2 Bde. Bd. 2, S. 146 ff.

[1]) Vergl. meine Schrift: Die Conflikte des Zwinglianismus u. s. w. S. 326. Ein Einverständniss mit Zwingli's Principien fand jedoch in diesem Stück nicht überall statt. So drang Oekolampadius in Basel auf Einführung des Bannes. Herzog L. Oekol. 2, S. 192 ff. Auch die Ulmer Prediger, obwohl Zwinglianer, halten 1530 den Bann für ein Erforderniss der Kirche, wenn die Gemeinde zu Uebung desselben reif sei. Keim, die Reformation in Ulm. S. 245.

schliesslich dessen Hinrichtung zur Folge gehabt.[1]) Das Sittenmandat von 1530 war nun offenbar viel strenger, als jenes Waldmann'sche. Daher hat Bluntschli mit Recht auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht, dass dieses Mandat gleichwohl die Zustimmung der Vorgesetzten des Landes und des grossen Rathes erlangte und keinen lebhaften Widerspruch bei'm Volke fand. „Sie lässt sich nur aus der Verbindung zweier Momente erklären: 1) aus der geistigen Gewalt, welche der Glaube an die Autorität des göttlichen Wortes und dass dieses Sittengebot wesentlich darauf begründet sei, über alles Volk ausübte; 2) daraus, dass ja die entschiedensten Bekenner des Evangeliums und der Reform zu Stadt und Land die Vorgesetzten waren und die Macht in den Händen hatten.“ [2])

Und in der That war diess die Situation im Jahr 1530. Für eine vollkommen ungehemmte Bewegung in der Richtung, welche seit den entscheidenden Abstimmungen der Jahre 1522 und 1525 eingeschlagen worden war, hatte immer noch die an Zahl und Geltung keineswegs unbeträchtliche Minderheit von Mitgliedern des grossen Rathes ein Hinderniss gebildet, welche der religiösen, wie der politischen Reform im Ganzen abgeneigt waren. Man war endlich in dem überhaupt so bedeutungsvollen Jahre 1528 mit Ernst daran gegangen dieses Hinderniss zu beseitigen. Am 9. Dezember 1528 erfolgte nemlich unter Einfluss der immer gespannter gewordenen Verhältnisse zu dem katholischen Theil der Eidgenossenschaft eine wichtige Maassregel. Zwingli predigte scharf, es sei nöthig, den Rath endlich zu reinigen von denen, welche sich immer noch dem göttlichen Wort widersetzten, von den Ungläubigen und Gottlosen. Seine Predigten wirkten. Der grosse Rath beschloss, vor der neuen Aemterbestellung um Weihnachten solle man jedes Mitglied des kleinen und grossen Rathes einzeln befragen, welches Glaubens er wäre und ob er zu des Herren Tische gehe. Diejenigen, welche sich nicht zu der Reform bekennen, solle man entfernen. Diess geschah. Diejenigen, welche sich nicht bestimmt äusserten, wurden unbeschadet ihrer Ehre, wie man sich ausdrückte, nicht wieder gewählt. Von der adeligen Zunft, der sogenannten Konstafel, fielen bei diesem Anlass sechs bisherige Räthe durch. Andere bis dahin der Reform abgeneigte Männer erklärten sich nun, um ihre Stellen zu behalten, laut für dieselbe und ergaben sich unbedingt der Leitung der Mehr-

[1]) Bluntschli S. 31 ff. 45 ff. 71.

[2]) Bluntschli S. 467.

heit. [1]) Ueberhaupt wurde angeordnet, dass jene bevorzugte Zunft, welche zahlreiche Elemente des Widerstands in sich schloss, künftig nicht mehr Glieder in den Rath geben solle, als jede andere der zwölf städtischen Zünfte. [2])

Endlich wurde damals auch der sogenannte heimliche Rath geordnet und aus den hervorragenden und entschiedensten Häuptern der Reformpartei bestellt. Der geheime Rath hatte besonders die politischen Verhältnisse der Zeit im Auge. Er war das wahre Centrum für alle politischen Operationen im Verhältniss zu den befreundeten sowohl als den feindlich gestimmten Kantonen der Eidgenossenschaft, zu den gemeinen Herrschaften, zum Ausland. Die ganze Politik Zürichs wurde hier vorbereitet und von da aus geleitet. Auch Zwingli war regelmässiger Beisitzer des heimlichen Rathes und übte auf dessen Entschliessungen einen grossen, in der That einen übermässigen Einfluss aus. [3]) Mit der Aufnahme des geistlichen Reformators in die Behörde, welcher die Leitung der auswärtigen Politik anvertraut war, hatte aber das theokratische Regierungssystem in Zürich seine Spitze erreicht. Es muste sich von nun an zeigen, ob der theokratische Gedanke, welcher in der innern Politik auf keinen Widerstand mehr stiess, ebenso siegreich in der auswärtigen Politik sich behaupten werde.

19. Die Stellung Zwingli's war einzig in ihrer Art. Treffend wird sie von Bluntschli mit folgenden Worten gezeichnet: „Er war äusserlich den Bürgermeistern und dem Rathe von Zürich untergeordnet und unterthan. Er hatte nicht zu befehlen, nicht zu regieren. Aber geistig stand er über der weltlichen Obrigkeit, erfüllte sie mit seinen Gedanken, leitete und bestimmte sie. Durch seine geistige Ueberlegenheit übte er — obwohl ein Geistlicher und der höchste Ausdruck der zürcherischen Kirche — in Wahrheit die Herrschaft auch über den zürcherischen Staat aus.“ [4]) Nicht ohne Grund verglich daher Bullinger ein Jahr nach Zwingli's Tode in einer Gedächtnissrede diesen mit den Propheten des alten Bundes und stellte ihn als das Muster eines solchen Propheten dar. [5]) Ja, in Zwingli selber lebt ein wenig-

[1]) Bluntschli S. 423.
[2]) Bullinger 2, S. 242.
[3]) Bluntschli S. 424.
[4]) Bluntschli S. 470.
[5]) Pestalozzi L. Bullingers S. 84.

stens ähnliches Gefühl seiner Stellung.[1]) Nur die Stellung Calvin's in Genf lässt sich damit vergleichen, und doch wird sich zeigen, dass sie derjenigen Zwingli's in manchen Stücken keineswegs vergleichbar war, ja dass Calvin die Gefahren, welche darin für Zwingli lagen, so viel an ihm war, zu vermeiden wusste. Denn dass eine gefährliche Versuchung in dieser Art von politischer Mitregentschaft des Leutpriesters am grossen Münster, etwas Unnatürliches in dem Grad von Spannung des theokratischen Princips enthalten war, kraft dessen Zwingli im heimlichen Rath Sitz und Stimme, auch wenn beides ihm angeboten worden sein mag, annahm, bedarf keines Beweises. Indem so die Leitung der auswärtigen Angelegenheiten in Zwingli's Hand gerieth, steigerte sich ebendamit das Zürcherische Gemeinwesen zur aggressiven, zur erobernden Theokratie. Es trat das ein, was oben als die Gefahr bezeichnet worden ist, von welcher der an sich naturnothwendige Expansivtrieb der Kirche in ihrer Vermischung mit dem Staate bedroht ist.

Der hiermit an den Tag tretende Grad von Steigerung seines socialen Pathos hatte jedoch zur Voraussetzung einen bemerkenswerthen Umschwung, welcher in dem Wechselverhältniss der beiden Bestrebungen vor sich ging, von denen wir Zwingli's Leben beherrscht fanden. Es ist nothwendig, vor allem diesen Umschwung zu erklären.

Die Vorgänge in Zürich hatten auf mehr als einen der damaligen Kantone der Schweiz eine zündende Wirkung geübt. Fast in jedem derselben regten sich Sympathieen für die Reformation, hier mehr nur vereinzelt, dort in grössern oder kleinern Gruppen. In den grössern Städtekantonen, wie Basel und Bern, in Schaffhausen und St. Gallen waren diese Sympathieen am mächtigsten. An keinem dieser Orte mangelte es dem gereinigten Glauben an beredten Verkündigern. Schon waren die Bürgerschaften in Parteien getheilt; es kam zu Reibungen und Kämpfen. Aber noch hielten die Parteien einander das Gleichgewicht. Der städtische Adel, die regierenden Geschlechter waren im Ganzen überall gegen, die Zünfte für die Zwingli'schen Tendenzen. Auf den eidgenössischen Tagsatzungen kam es zu leidenschaftlichen Erklärungen und Anträgen. Mit der grössten Erbitterung aber gegen die kirchlichen nicht minder als gegen die nationalen Reformen waren erfüllt die Oligarchieen der soge-

[1]) Sigwart S. 182 ff. Bluntschli S. 470.

nannten Waldkantone. Die fünf Orte Luzern, Schwyz, Uri, Unterwalden und Zug waren die eifrigsten Verfechter wie des Söldnerdienstes, so der römischen Kirche. Längst wäre es vielleicht zu entscheidenden Maassregeln gegen Zürich gekommen, hätte nicht die wachsende Hinneigung innerhalb der grössern städtischen Gemeinden zur Reformation die regierenden Kreise zu schonender Rücksichtnahme genöthigt. Die von den Fünförtischen veranstaltete Disputation zu Baden im Mai 1526, anstatt dem Abfall ein Ziel zu setzen, hatte die Erbitterung der Parteien nur noch höher gesteigert. Es dauerte von nun an nicht zwei Jahre mehr, als es in dem mächtigsten der dreizehn Cantone, in Bern, nach langen Parteischwankungen zu einer Regimentsänderung kam, durch welche das Staatsruder in die Hände der reformatorisch Gesinnten gelangte. Die im Januar 1528 veranstaltete grosse Disputation in Bern führte zu dem Ausgang, dass Bern den Zürichern als Glaubensgenosse zur Seite trat. Nach diesem Vorgang war ein längerer Widerstand auch in Basel und Schaffhausen nicht mehr möglich. Im folgenden Jahre 1529 kamen in beiden Städten die evangelischen Neigungen zu einem gewaltsamen Durchbruch.

Ueberall war in diesen Bewegungen Zwingli's Name der von den Parteien in erster Stelle genannte. Auf ihn häufte sich die Bewunderung und Liebe der Einen, gegen ihn concentrirte sich der energische Hass und die giftige Schmähung der Andern. Von den Befreundeten aller Orte wurde sein Rath, seine Beihülfe begehrt. Wie bisher für Zürich allein, so wirkte Zwingli nun für die ganze Schweiz. Bei der Disputation in Bern führte er persönlich für seine Sache siegreich das Wort. Genug, die Zürcherische Reformation erweiterte sich zur helvetischen Landesreformation, und Zwingli war der Mann, welcher als Haupt und anerkannter Führer an deren Spitze stand.

20. Aber eine weit grössere Bedeutung anderer Art fing seit 1525 an, Zwingli zuzuwachsen. Die Lostrennung des Kantons Zürich aus dem Diöcesanverband des Bisthums Konstanz und damit von dem Ganzen der römischen Kirche war im Zusammenhang der Bewegung der zwanziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts immer nur eine Episode von vereinzelter, lokal beschränkter Bedeutung innerhalb des grossen Ganzen gewesen. Zwar war allmählig durch Hinzutritt der anderen Städte die Bedeutung der Schweizer Reformation erheblich gesteigert worden. Es war dadurch ein viel versprechender Stützpunkt gewonnen

für die evangelischen Bestrebungen im obern Deutschland. Allerdings fühlten schärfere Beobachter, wie Melanchthon, Erasmus und Luther selbst den Unterschied zwischen der Wittenberger und der Zürcherischen Weise in Anfassung der reformatorischen Aufgabe frühzeitig durch [1]). Aber im Allgemeinen wurden immer die Vorgänge in der Schweiz noch eingereiht in die allgemeine Kategorie der „lutherischen“ Geistesbewegung; die schweizerische Reformation galt als ein Zweig der deutschen. In der Schweiz selbst hiessen Zwingli und die Seinigen: Lutheraner. Zwar trat Zwingli im Ganzen früh und häufig selbst auffordernd und entgegenkommend in Beziehung zu einer Reihe oberschwäbischer Prediger, wie Urban Regius, Zwick, Blaurer, Alber u. a. Aber selbst in dem nahen Konstanz musste Zwingli anfangs zurücktreten gegen den gewaltigen Eindruck, der aus Deutschland kam [2]). Erst mit dem Abendmahlstreit hebt sich die schweizerische Reformation bestimmter für das allgemeine Bewusstsein ab von der sächsischen und fällt in ihrer Unterschiedlichkeit mehr in die Augen. Erst durch das Auflodern dieses verhängnissvollen Haders wird die Aufmerksamkeit allgemeiner auf die Kirchen in der Schweiz und ihren Wortführer hingelenkt. Die Persönlichkeit Zwingli's gehört seitdem zu den hervorragenden Faktoren innerhalb des Grossen und Ganzen der protestantischen Situation. Auch tritt Zwingli mit seinem *Commentarius de vera et falsa religione* vom Jahr 1525 aus der Umgrenzung des Schriftstellerthums von lediglich lokaler Bezüglichkeit heraus und legitimirt sich als selbstständiger Stimmführer für die religiösen Ideen, für welche die Völker deutscher Zunge sich begeistert haben. Ungefähr seit dem nemlichen Zeitpunkt sieht er sich mehr und mehr in die Nothwendigkeit versetzt, als Vorkämpfer für eine unterscheidende Doctrin auf den Plan zu treten, welche in wachsendem Maasse in Oberdeutschland Anklang findet. Mit den Jahren erstreckt sich fast über alle Reichsstädte des obern Deutschlands ein dem Luther'schen nachgerade ebenbürtiger, zuletzt aber diesen, wenigstens eine Zeit lang, überwiegender Einfluss. Mochten ältere wie neuere politische Verknüpfungen der oberländischen Städte Konstanz, Rotweil, Strassburg, Ulm u. a. mit den Schweizerstädten daran ihren Antheil haben, auch

[1]) Keim, die Stellung der schwäbischen Kirchen zur Zwinglisch-Lutherischen Spaltung vom kirchlichen und politischen Standpunkte; in Baur's und Zellers Theol. Jahrbüchern Bd. 13. S. 538.

[2]) Keim a. a. O. S. 540.

eine gewisse Gemeinsamkeit der innern und äussern Lebensbedingungen hier wie dort eine Geneigtheit hervorrufen, sich dem schweizerischen Reformationstypus anzuschliessen: immerhin ist ein grosser Theil dieser Erfolge auf Rechnung der Persönlichkeit Zwingli's selber zu setzen, seiner vielseitigen Gaben, seines rastlosen Eifers, seiner beharrlichen Energie und vor allem seines durch alle diese Eigenschaften unterstützten Pathos für die sociale Gestaltung und die politische Befestigung des Protestantismus. Das ihm zugefallene Uebergewicht über Luther suchte Zwingli bei den oberdeutschen Städten auch eifersüchtig zu behaupten, indem er im Gegensatz gegen die Praktiken der Luther'schen Partei Ermunterungsbriefe an die verwandten Städte schickte [1]). Genug: um's Jahr 1528 hatte Zwingli in den Schwäbischen und Elsassischen Reichsstädten Konstanz, Strassburg, Ulm, Esslingen, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Isny, Biberach, Kempten, Augsburg und vielen kleinern in mehrerem oder minderem Grade eine „Provinz" gegründet [2]).

Es ist von grosser Wichtigkeit, die Rückwirkungen nicht zu übersehen, welche von dieser neuen Stellung auf Zwingli ausgehen. Denn unverkennbar bahnt sich seit dem angegebenen Zeitpunkt eine Veränderung an, wenn auch nicht im Ganzen seiner Gedankenwelt, doch in der Auffassung seines persönlichen Berufes, in der vorwiegenden Richtung seines Interesses und Strebens. Seitdem man in den oberdeutschen Städten nicht minder auf ihn die Augen gerichtet hielt, als auf Luther, liess sich die vaterländisch reformatorische Tendenz, welcher Zwingli bis dahin sich gewidmet hatte, nicht länger als die alleinige festhalten. Da das sociale Pathos unter allen Umständen der Gegensatz aus- und abschliessender Besonderung ist, so begreift es sich ohne Mühe, dass eine Natur, wie diejenige Zwingli's, sich unschwer hinausführen liess in den Bereich einer Wirksamkeit, welche weit über die Interessen seines Heimathlandes hinauslag. Mit der ganzen ihm eigenen Energie tritt daher Zwingli von nun an für die durch den Abendmahlstreit schwer bedrohte Verknüpfung der einzelnen Bruchtheile des Protestantismus zu einem einträchtigen Ganzen auf den grossen Schauplatz des Zeitalters; er wird der ebenso beredte Fürsprecher, als kühne und unermüdliche Mittelsmann einer Einigung. Aber diese äussere Er-

[1]) Keim die Reformation der Reichsstadt Ulm. Stuttgart. 1851. S. 145.

[2]) Keim Schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Augsburger Reichstag. Tübingen. 1855. S. 57.

weiterung seines Berufskreises hat für Zwingli noch eine andere wichtige Folge. Die kirchenreformatorische Tendenz fängt bei ihm an, sich bestimmter zu scheiden von der nationalreformatorischen. Das Interesse für die Gestaltung der Frömmigkeit, welche Zwingli bisher immer zunächst in ihren Rückwirkungen auf die nationalen Bedürfnisse aufzufassen gewohnt gewesen war, macht sich seitdem reiner und unabhängiger von dieser Zwecksetzung geltend. Es tritt der Natur der Sache nach als das vornehmste in den Vordergrund. Was im Anfang mehr nur Mittel zum Zweck gewesen war, tritt nun in seinen gebührenden Rang an die Stelle des Zweckes selber. Den heimischen Bedürfnissen sieht man Zwingli nicht etwa sich entfremden; aber das Oertliche und Besondere verliert nun für ihn seine principale Bedeutung; es wird eingereiht in den Zusammenhang eines Grössern und Allgemeineren. Durch dieses Absehen von der anfänglichen lokalen Bezogenheit, durch die Erfüllung des Gemüthes mit der Sorge für Dinge vom höchsten und zugleich allgemeinsten Belang, gewinnt eben in Zwingli der Theologe, genauer: der Mann der Kirche entschieden das Uebergewicht über den Patrioten, der Kirchenreformator über den Nationalreformer. Durch die religiösen, bestimmter: durch kirchlich-sociale Motive, und zwar im grössten Styl, werden alle anderweitigen zur Seite gedrängt. Allein weit entfernt, damit auf ein politisches Eingreifen zu verzichten, geht Zwingli sogar noch lebhafter als bisher auf weit aussehende Entwürfe, auf Plane von grossartigem Zuschnitt in dieser Richtung ein. Aber seine ganze Politik dient nur dem gesteigerten kirchlichen Interesse. In Zweck und Mitteln ist die politische und rechtliche Anschauung der Dinge schlechterdings beherrscht von dem Uebergewicht der religiösen, von der religiös-socialen Convenienz. Man hat von Zwingli wie von Luther besonders aus den ersten Jahren noch Aeusserungen über die Unanwendbarkeit eines äusseren Zwanges in Sachen des Glaubens. Man findet bei Luther dergleichen sogar ziemlich häufig; denn sie waren bei ihm einerseits Folgerungen aus seiner bestimmt festgehaltenen principiellen Scheidung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment, andrerseits der Schild, welchen er den päpstlichen Bullen und der kaiserlichen Acht entgegenzuhalten hatte. Dergleichen Aeusserungen fehlen aus Zwingli's späterer Zeit aus leicht errathbaren Ursachen gänzlich. Im Gegentheil kommt in Zwingli's Charakter um diese Zeit etwas hastig Drängendes zum Vorschein. Die Sachen sollen zum Abschluss kommen, mitunter, wenn sie

reif sind, ohne gerade im Einzelnen noch viel Umstände zu machen [1]).

21. Eine besondere Erwägung verdient noch die Frage, wie es Zwingli möglich wurde, nicht etwa die Bevölkerung des Kantons Zürich — denn es wird sich zeigen, dass es von dieser keineswegs gilt, — wohl aber die herrschende Partei des Kantons, an deren Spitze er stand, in die neue Phase des reformatorischen Berufes, in welche er von jetzt an eintrat, mit hinüberzuziehen. Hierbei wird vorzüglich auf Folgendes zu achten sein. Es ist ein heroisches Wagstück der seltensten Art, dass die regierende Gewalt eines so kleinen Gemeinwesens, wie Zürich, auf eigne Hand aus dem Zusammenhang der lateinischen Kirche heraustritt und in so entschiedener Weise in raschem Fortgang von einer Maassregel zur andern eine von Grund aus neue Ordnung der kirchlichen Dinge herstellt. So ahnungslos in Hinsicht auf das, was sich daraus in der Folge ergab, die Zürcherischen Räthe anfänglich der Predigt Zwingli's ihren Lauf liessen, so hatten sich doch in den Jahren 1521 und 1525 die Folgen einer kirchlichen Isolirung zunächst innerhalb der Eidgenossenschaft mit drohendem Ernst ihnen vor Augen stellen müssen. Allein in der Gesammtheit der damaligen Situation ist ein Umstand nicht zu übersehen, welcher erklärt, warum eine hemmende Einwirkung auf den Gang der kirchlichen Umgestaltung Besorgnisse dieser Art um jene Zeit kaum noch auszuüben vermochten. Denn schon seit Längerem war durch den Widerstand gegen die Söldnerdienste und das Pensionswesen die Partei, in deren Händen in Zürich die politische Führung lag, in Spannung zu der übrigen Eidgenossenschaft gerathen; vollends aber seit Ablehnung des französischen Bündnisses 1521 stand Zürich thatsächlich in politischer Isolirung da von seinen Schweizerischen Bundesgenossen. Die hinzukommende religiöse Isolirung, mochte sie auch ein wichtiges Moment in die Wagschale hinzubringen, verlor doch von vorn herein viel von ihrem Besorglichen, zumal man der Hoffnung sich hingeben durfte, dass sie nicht lange mehr dauern werde. Im Gegentheil, die Glaubensänderung mit der Fülle ihrer erhebenden Momente wurde in jener politischen Isolirung selbst zu einem wichtigen Stützpunkt. Das kleine Gemeinwesen in seiner schwierigen Stellung kräftigte sich an dem Bewusstsein, auf dem

[1]) Vergl. den Brief an Umbr. Blaurer in Konstanzischen Angelegenheiten vom 4. Mai 1528. Opp. VIII, p. 174 ff.

Boden des Wortes Gottes zu stehen und zu vollbringen, was das Gesetz Gottes entgegen dem Geiz, der Hoffart, Ueppigkeit und Verwilderung des Zeitalters verlangt. Mit religiösem Enthusiasmus hatte Zwingli die nationale Aufgabe in Angriff genommen; eine ähnliche Art von Enthusiasmus wusste er den Lenkern der heimathlichen Politik einzuflössen. Es wird sich weiter unten zeigen, dass die religiösen Gesichtspunkte, durch welche Zwingli die Seinigen zu entflammen wusste, für den ersten Blick etwas Blendendes besassen. Man wird dadurch unwillkührlich erinnert an ähnliche Stimmungen in der Kreuzzugsperiode. Aber noch ein Weiteres kam hinzu. Es war wenig mehr zu verlieren, dagegen Grosses zu gewinnen für Zürich, wenn es die Solidarität festzuhalten wusste, welche durch Zwingli zwischen der religiösen Reform und dem nationalen Bedürfniss begründet worden war. Selbstverständlich aber wurde Zwingli mit allem diesem immer vollständiger der Beherrscher der Situation, das unentbehrliche Werkzeug, um dieselbe zu festigen und zu gedeihlichem Ziele hinauszuführen. Hieraus erklärt sich das zwar stets behutsame, aber im Ganzen durch keinen Stillstand und keine Schwankung mehr unterbrochene Fortschreiten der Obrigkeit auf der von Zwingli vorgezeichneten Bahn, aber auch die Katastrophe, welche unausbleiblich hereinbrechen musste, wenn der maassgebende Einfluss, welcher auf diese Bahn geführt hatte, einmal den thatsächlichen Verhältnissen und der Stimmung der leicht beweglichen Menge gegenüber seine hochgesteigerte Spannkraft wenn auch nur zu einem Theil verlor. Das Ziel war nun durch die neuen Gesichtspunkte, welche Zwingli selber für seinen Beruf gewonnen hatte, weit über die bisherigen Grenzen hinausgerückt. Es konnte daher sehr fraglich werden, ob die ihm so ergebene Partei in den Räthen ungetheilt für die Plane mit einstehen werde, von welchen der Reformator und seine nächsten Vertrauten bewegt und erfüllt waren. Aber für's Erste wurden diese auch nur in der Stille und im engsten Kreise gepflegt, verhüllt durch das Amtsgeheimniss des heimlichen Rathes. Was davon mit der Zeit in die Oeffentlichkeit durchdrang, hatte für die Einen gewiss die gleiche religiöse Anziehungskraft, wie für Zwingli selber; für noch viel Mehrere aber hatte es wohl den Reiz des Ehrgeizes und des Stolzes auf eine Stellung, welche den Heimathkanton über seine bisherige Bedeutung in der Eidgenossenschaft und in den europäischen Verhältnissen hoch hinausheben zu müssen den verlockenden Anschein besass. Aber freilich blieb auch eine Zeit nicht aus, wo es an's Licht kam, wie wenig die Sympathieen für Zwingli's Person und Werk,

selbst da wo sie sich bisher unverkennbar an den Tag gelegt hatten, allenthalben wirklich tief und fest genug gegründet waren, um gestützt auf sie, wie Zwingli meinte, mit Erfolg zur Verwirklichung seiner weitaussehenden Entwürfe vorgehen zu können. Der religiöse Enthusiasmus aber, wenn er auch später da und dort als nur vorübergehende Wallung nicht die Probe bestand, war eine Zeit lang wirklich eine Macht, über welche Zwingli zu verfügen hatte, und nicht minder besiegte er um dieselbe Zeit durch das Gefühl seiner persönlichen Unentbehrlichkeit in der Situation, wie sie nun einmal geworden war, das Widerstreben der unentschiedenen Halbheit und partiellen Abgeneigtheit.

III.

Die politische Entwicklung von Zwingli's theokratischem Princip.

22. Das Verständniss der Wirksamkeit Zwingli's in der neu beginnenden Periode seines Lebens hängt wesentlich ab von einem Einblick nicht bloss in die religiösen, sondern ebensosehr auch in die politischen Innenverhältnisse der Schweiz.

Die damalige Eidgenossenschaft zerfiel in zwei ihrer Natur nach keineswegs vollkommen gleichartige Gebiets-Gruppen: die sogenannten Länder und die Städte. Die freien Bauerschaften von Uri, Schwyz und Unterwalden waren die Begründer des Schweizer Bundes gewesen; sie waren der Ursitz der Schweizerischen Freiheit. Mit ihnen standen eng zusammen theils vermöge der örtlichen Nachbarschaft, theils vermöge der Gemeinsamkeit der Interessen und uralter geschichtlicher Verknüpfung Luzern und Zug. Erst im Lauf der Jahrhunderte hatten sich an diesen ursprünglichen Kern der Eidgenossenschaft im Interesse der Sicherung ihrer Freiheit unter den Wirren des deutschen Reiches die Bürgerstädte Zürich, Bern u. a. angeschlossen, zuletzt, erst 1506, die Stadt Basel. Städte und Länder waren zwar eng verbunden für die Zwecke ihrer Unabhängigkeit, und der Kitt mehrhundertjähriger thatsächlicher Zusammengehörigkeit hatte beide Theile auf's Festeste aneinandergekettet. Aber von inneren Reibungen war der Schweizerbund zu keiner Zeit frei geblieben, vornemlich seitdem die thatsächlichen Machtverhältnisse der Glieder mehr und mehr angefangen hatten ungleichartig zu werden. Die Städte hatten durch Eroberung und Kauf Gebiete gewonnen, welche sich immer weiter über den anfänglichen Stadtbann hinaus erstreckten; im Innern hatte sich im Gefolge von Handel und Gewerbe Reichthum und Bildung entwickelt. Zürich und Bern ver-

mochten sich zu Ausgang des Mittelalters an Zahl der Unterthanen und Umfang des Gebietes den Grafschaften und Herzogthümern des Reiches gleichzustellen. Beide zusammen bildeten etwa zwei Drittheile des Ganzen der Eidgenossenschaft [1]). Den Hirtenkantonen der Urschweiz dagegen waren theils in Beziehung auf Gebietserweiterungen durch ihre geographische Lage weit engere Grenzen gesteckt, theils fand ein Wachsthum der Volkszahl, des Reichthums, der Bildung in der Natur des grossentheils unfruchtbaren Bodens im Hochgebirg, der Abgelegenheit der Thäler, kurz an Naturbedingungen, welche eine reichere Gliederung der Verhältnisse nicht zuliessen, unübersteigliche Hindernisse. Hatte daher im Anfang die Gleichheit des Stimmverhältnisses in Bundesangelegenheiten unter den einzelnen Kantonen ihren natürlichen Grund in einer wenigstens annähernden Gleichheit der Machtverhältnisse und Bundesleistungen, so war zwar seit der weiteren Entwicklung der Städte den Ländern, ungeachtet ihrer Kleinheit, ihre Rechtsgleichheit gewahrt geblieben theils durch die Bundesbriefe, theils durch die ererbte Pietät für den Ursitz der Eidgenossenschaft; aber andrerseits machten nachgerade doch die thatsächlichen Verhältnisse ihre Ansprüche mehr und mehr geltend. Die Städte, besonders die bedeutenderen, fühlten sich bei zehnfach und mehr grösserer Bevölkerung und Gebietsausdehnung in ihrer Einwirkung auf den Bund in unbehaglicher Weise beengt, ja zu Zeiten durch die Stimmgebung der Länder gewissermaassen beherrscht. Dieser Widerspruch zwischen dem überlieferten formellen Recht der Länder und dem doch auch nicht unbegründeten Anspruch der Städte machte sich nun gerade auch um die Zeit der Reformation stark fühlbar. Die Reformation, nachdem sie in der Stadt Zürich ihren Ursprung genommen und in deren Landschaft sich befestigt hatte, gewann von da aus hauptsächlich Anhänger in den übrigen, weil unter den gleichen Lebensbedingungen stehenden Städten der Schweiz. Gerade darum aber weil es dort an städtischen Mittelpunkten gebrach und die städtische Geistesregsamkeit und Bildung nicht vorhanden war, fand sie in der Urschweiz keinen irgend lebhafteren Anklang, und vollends weil dort die herrschenden Oligarchieen, wie die arme Bevölkerung, in den fremden Kriegsdiensten und Pensionen eine der wenigen Quellen der Bereicherung und Nahrung zu finden gewohnt gewesen waren, so wurde hier schon um desswillen über die patriotische Tendenz derselben bei der

[1]) Bluntschli S. 482.

Mehrzahl entschieden der Stab gebrochen. Zwar gehörte Luzern zu den Städtekantonen, und die reformatorische Bewegung war an seiner Einwohnerschaft ebendesshalb keineswegs spurlos vorübergegangen. Männer, welche in der Schweizerischen Reformation zum Theil sogar eine bedeutende Stellung einnehmen, wie Mykonius, Collin und Kilchmeier, waren geborne Luzerner. Es hätte also diesem Kanton nicht an eigenen Kräften gefehlt, um sich den übrigen Städten würdig anzureihen. Aber politischer Ehrgeiz, Selbstsucht der Häupter verhinderten Luzern diese Richtung einzuschlagen, und die genannten Männer mussten auswandern.[1]. Genug: schon zu der Zeit, als Zürich noch allein stand, aber mit der Zeit sicher auf den Hinzutritt vieler andern Städte rechnen durfte, war soviel gewiss, dass Luzern und die Länder von beharrlichem Widerstand nicht lassen und durch ihren Einfluss auf manche andere Städtekantone, wie Solothurn und Freiburg, eine Anerkennung der Reformation, in'sbesondere aber auch eine Durchführung der Maassregeln gegen fremde Kriegsdienste und Jahrgelder im Schoosse des Bundes mit allen Mitteln zu verhindern suchen würden.

Auch hatten bereits im Jahr 1524 die fünf Orte zu Beckenried ein Bündniss unter einander geschlossen, mit dem Zweck: sich vereint aller Art von religiösen Neuerungen in der Schweiz entgegenzustemmen. Zugleich liess, nachdem Zürich auch von anderer Seite längst und vielfach bestürmt worden war von den Reformen zu lassen, im nemlichen Jahre die Bundesversammlung durch eine eigene Gesandtschaft an den Kanton Zürich die Aufforderung ergehen, alles wieder in den vorigen Stand zu setzen. Die Weigerung der Züricher hatte eine erhöhte Erbitterung, die Drohung mit Ausschluss aus dem Bunde und mit Gewaltmaassregeln zur Folge, welche man wenigstens von Seiten der fünf Orte sehr geneigt gewesen wäre wahr zu machen. Aber durch die bereits weit vorgeschrittene religiöse Spaltung im Innern besonders vieler Städtekantone wurden die angedrohten Maassregeln verhindert, und es blieben eigentlich nur jene fünf Orte als Sitze einer gegen Zürich entschieden feindseligen Gesinnung übrig. Tagsatzung über Tagsatzung wurde gehalten, ohne dass die fünf Orte mit ihren Anträgen bei'm Bunde durchzudringen vermochten. Besonders aber seit der Disputation zu Baden 1526 nahm die gereizte Stimmung zu. Die Oligarchieen der fünf Orte, selber in

1) Furrer, Rudolf Collin. Ein Charakterbild aus der Schweizerischen Reformationsgeschichte. Halle. 1862. S. 21.

ihren ökonomischen Interessen bedroht, schürten die im Volk emporlodernde Flamme des giftigsten Religionshasses. Empörende Schmähungen und Verleumdungen [1]) wurden von den Fünförtischen gegen Zürich ausgestreut. Mit Feuer und Schwert wurde in den Urkantonen die Hinneigung einzelner Landesangehörigen zu der Lehre Zwingli's bestraft, die Beschwerden über dergleichen mit Hohn zurückgewiesen. Der Sieg des Zwinglianismus in Bern schreckte die fünf Orte nicht ab. Nur um so entschlossener wurde ihr Widerstand, seitdem auch in Bern Pensionen und Kriegsdienste verboten worden waren und Zahl und Einfluss der katholischen Bundesglieder sich dadurch vermindert hatten. Die Gereiztheit überstieg alle Begriffe, aber auch die Empfindlichkeit in Zürich. Die Hinrichtung Weerli's mag dafür als Beweis dienen. Zu allem diesem kam endlich noch der Zankapfel über die sogenannten gemeinen Herrschaften oder Vogteien. Wären die verschiedenen Kantone vollkommen gesondert gewesen, so hätte man allenfalls ohne offene Zwietracht neben einander bestehen können. Allein es gab Gebiete, welche verschiedenen Kantonen gemeinsam gehörten, und in denen abwechselnd Jahr für Jahr einer der Kantone durch einen Statthalter das Regiment führte. Auch in diesen Gebieten hatten sich evangelische Neigungen geregt. Von den Statthaltern der evangelischen Kantone wurden dieselben begünstigt, von denen der katholischen aber mit Gewalt und Grausamkeit bestraft, alle Bücher der neuen Lehre, selbst Bibeln verbrannt. Zürich und Bern drangen desshalb darauf, dass fortan auch den Gemeinden dieser Herrschaften gestattet werde nach Stimmenmehrheit sich der Reformation zuzuwenden oder bei'm alten Glauben zu bleiben. Dieser Forderung aber leisteten die katholischen Kantone den heftigsten Widerstand, weil die evangelischen Neigungen in den gemeinen Herrschaften schon weit vorgedrungen waren. Obschon von Zürich und Bern der bürgerliche Gehorsam gegen die katholischen Oberherren vorbehalten war, so drohte doch durch eine Religionsveränderung den katholischen Kantonen dort aller Einfluss verloren zu gehen.

Dieser Zustand war schlimmer als offener Krieg und musste nothwendig zuletzt zum offenen Krieg hinführen. Ein feindlicher Zusammenstoss schien unvermeidlich. Kleine Veranlassungen konnten die Kriegsflamme entzünden. Auch war man in Zürich darauf gefasst. Damals noch ohne zuverlässige Bundesgenossen

[1]) Bluntschli S. 483.

in der Schweiz selbst schloss Zürich im December 1527 ein Bündniss, Burgrecht genannt, mit der nahen Reichsstadt Konstanz, die sich mittlerweile ebenfalls der Reformation zugewendet hatte. Bereits im Januar 1528 aber trat Bern dem Burgrecht bei. Die Städte versprachen sich bei der evangelischen Lehre einander mit Gut und Blut zu schützen, wider jedweden Angriff, auch in zeitlichen Dingen, einander beizustehen und das Recht zu handhaben. Nach diesen Vorgängen kann es nicht befremden, dass auch die fünf Orte sich berechtigt hielten nach einem auswärtigen Beistand sich umzusehen. So kam zwischen ihnen und dem Erzherzog Ferdinand von Oestreich 1529 ein ähnliches Bündniss zu Stand. Gegenseitig wurde in demselben Aufrechthaltung des alten christlichen Glaubens in dem beiderseitigen Gebiete bis auf eine gemeinsame Reform eines christlichen Conciliums versprochen und Hülfe zugesagt, wenn eines der Bundesglieder in der Ausübung seines Strafamtes gegen Sektirer gehindert werden sollte. Uebrigens sollte es kein Angriffs-, sondern nur ein Schutzbündniss sein, auch für die Rechte der fünf Orte in den gemeinen Herrschaften, wenn sie dort des Glaubens wegen befeindet werden sollten. König Ferdinand liess das Bündniss der eidgenössischen Tagsatzung mittheilen [1]).

23. Was Zwingli betrifft, so lag ein kriegerisches Vorgehen wider die Feinde und Verfolger des evangelischen Glaubens seinem Gedankenkreis keineswegs etwa ferne, im Gegentheil wohl keinem der damaligen Machthaber in Zürich so nahe, als ihm. Er schrieb den evangelischen Städten nicht allein das Recht, sondern sogar die Pflicht zu die fünf Orte, wenn es erforderlich sein sollte, selbst mit Waffengewalt zu nöthigen, dem Unwesen der Jahrgelder und des Söldnerdienstes, durch welche das Vaterland an den Rand des Verderbens gebracht war, zu steuern und dagegen das Wort Gottes, das allen Menschen zum Heil verliehen ist, ungehindert verkündigen und den Glauben an das Evangelium unbestraft zu lassen. Zwingli und seine näheren Freunde, wie z. B. Hans Rudolf Lavater, gewannen immer mehr die Ueberzeugung, dass das hohe Ziel, das ihnen als unumgängliche Nothwendigkeit, als die von Gott ihnen gestellte Aufgabe erschien, nemlich freie Predigt des Evangeliums in der ganzen Eidgenossenschaft, ohne Anwendung der Waffen nicht zu erreichen sei. Nicht Blutvergiessen lag in der Absicht des Reformators; vielmehr hoffte er durch einen wohldurchdachten, unblutigen Feldzug den

[1]) Bluntschli S. 427.

unterdrückten Freunden des Evangeliums die Freiheit des Glaubens im gesammten Vaterlande zu erringen. „Der Friede, auf den Etliche immer dringen," pflegte Zwingli vor dem ersten Krieg zu sagen, „ist Krieg, und der Krieg, den ich wünsche, ist Friede. Wir dürsten nach keines Menschen Blut und suchen auch keinen Vortheil für uns, sondern unser Ziel ist, jenen übermüthigen Drängern, die sich wider Gott erhoben und sein Wort unterdrücken wollen, ihre angemasste Gewalt zu entreissen. Geschieht das nicht, so ist weder die evangelische Wahrheit, noch sind ihre Verkündiger mehr sicher. Wir haben keine grausamen Gedanken, sondern was wir thun, geschieht in väterlicher, wohlwollender Absicht. Die Freiheit für die Verkündigung des Evangeliums und für den Glauben an dasselbe, das allein möchte ich erobern" [1]. Blickt man jedoch auf die eigenthümlich theokratische Motivirung von Zwingli's Kriegsgedanken, so wird sich leicht erklären, wie er später über die hier hervorgehobenen Ziele derselben unvermerkt beträchtlich hinausgeführt ward. Zwingli betrachtete nemlich die Eidgenossenschaft als eine Sammtgemeinde und die einzelnen Bundesglieder auch in der Hinsicht als solidarisch miteinander verbunden, dass sie schamloses Sündigen einzelner in ihrer Mitte nicht dulden dürfen, ohne sich damit ihrer Uebelthaten selber mitschuldig zu machen und die Strafe Gottes über die Gesammtheit herabzuziehen. „Dieweil nun das Wesen der fünf Orte so gotteslästerlich und der ganzen löblichen Eidgenossenschaft so verderblich ist, so müssen wir sie dafür bestrafen oder aber befürchten, mit ihnen ausgerottet zu werden, weil wir ihre Mitbürger, Mitbrüder und Eidgenossen, also auch mitschuldig sind." Die Einwendung, dass die fünf Orte selbständige Gemeinwesen seien, beseitigte Zwingli durch Erinnerung an die Strafgerichte Gottes über die eilf Stämme Israel, als sie gegen die Schmach, welche dem Leviten im Stamme Benjamin widerfahren war, anfänglich nur lässig einschritten. Richt 19, 20. „Wir haben früher," äusserte Zwingli auf eine für seinen Standpunkt höchst charakteristische Weise, „um Geldes willen manchem weltlichen Herren zu Land und Leuten verholfen. Lasset uns jetzt auch um Gottes willen unserem Herrn Christo wieder zu seiner Herrschaft helfen in unserem Lande. Greifet aber die Sache tapfer und christlich an" [2]. Wie zeigt

[1]) (E. Pestalozzi) Hans Rudolf Lavater. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich. 1864. S. 10.

[2]) Christoffel 1, 374 ff.

sich hier ein sonst so nüchterner Geist von einer wahren Kreuzzugslogik beherrscht!

Aber Zwingli scheute nicht nur nicht einen — wie er sich vorstellte — kurzen und siegreichen Krieg für die Sache Gottes und im Dienste Gottes, sondern er dachte auch über die Mittel nach, um die Früchte eines solchen für alle Zukunft sicherzustellen. Das sicherste Mittel, um den trotzigen Widerstand wider die Nationalreform, wie gegen die Kirchenreform dauernd zu brechen, schien ihm ein Umgestaltung der Bundesverfassung, welche durch eine andere Vertheilung des Stimmrechts den Einfluss der Länder minderte und das thatsächliche Uebergewicht in die Hand der Städte brächte. Es handelte sich also um die Grundlage zu einer neuen Eidgenossenschaft. Diese Grundlage suchte Zwingli in der religiösen Reform. Auf diese sollte auch die neue Staatsordnung gebaut werden [1]. Diess war der schon frühzeitig erwachte und in den letzten fünf Jahren seines Lebens immer bestimmter ausgebildete Gedanke Zwingli's und der leitenden Kreise in Zürich, und auch Bern suchte man in der Stille dafür zu gewinnen. Schon in das Jahr 1525, auf keinen Fall in viel spätere Zeit, gehört ein Kriegsplan, der noch von Zwingli's eigener Hand vorhanden und der, wenn auch kaum von ihm allein entworfen, doch nicht ohne seine Mitwirkung verfasst ist [2]. Es ist überflüssig hier auf die Einzelnheiten desselben einzugehen. Genug, dass in demselben eine kriegerische Aktion ernstlich in Aussicht genommen ist und schon jetzt die meisten jener Gedanken durchblicken, welche später bestimmt in den Vordergrund treten: die Heranziehung der Schweizerischen Städte in das Zürcherische Interesse und die Verknüpfung mit dem Ausland. Schon durch das Bündniss mit Konstanz wollte Zürich nicht bloss für einen bevorstehenden Krieg mit den altkirchlichen Orten sich verstärken, sondern es war nur der erste Schritt zu Verwirklichung weit grösserer Entwürfe. Seit der steigenden Geltung, welche Zwingli's Name in Strassburg, Ulm, Augsburg u. a. O. erlangt hatte, lag der Gedanke nahe genug, auch diese reichen und mächtigen Städte als Bundesgenossen zu werben. Dazu die drohende Haltung des Kaisers, der sammt seinem Bruder Ferdinand seit dem Speyrischen Reichstag von 1529 die Absicht deutlich genug an den Tag legte der Kirchenspaltung in Deutschland mit Ernst zu wehren. Von der Berner Disputation an verfolgte desshalb Zwingli mit Eifer

[1] Bluntschli S. 416.

[2] Bluntschli S. 361 ff.

und Vorliebe den Gedanken einer Verbindung der schweizerischen und oberdeutschen Städte zu Schutz und Trutz für die Sache des Evangeliums, und er benutzte das persönliche Zusammensein mit den schwäbischen Predigern in Bern, um Sam von Ulm und Blaurer von Konstanz für seinen Plan zu gewinnen, dass nur in einem Bund der Städte das Heil sei, und dass namentlich der Adel (*nobilitas*, hier vorzugsweise die Fürsten), wenn er sich auch noch so sehr den Schein der Begünstigung des Evangeliums gebe, zurückweiche, so bald er merke, wie diese Freiheit seiner Willkühr in den Weg treten werde [1]). Aber während man in Zürich „dem nachteyligen erstarchen und uffwachsen des keysers" [2]) nicht aufhörte eine besorgliche Aufmerksamkeit zuzuwenden, fand eben in den Reichsstädten, welche zu Schutz und Trutz gegen denselben gewonnen werden sollten, und auch unter der Geistlichkeit Zwingli's Gedanke in der ererbten Ehrfurcht vor der römisch-kaiserlichen Majestät ein mächtiges Hinderniss [3]). Zwingli sucht daher in vertrauten Briefen an Schwäbische Prediger: Cunhard Sam in Ulm und Simpert Vogt in Memmingen, die Bedenken derselben gegen den Widerstand gegen den mit dem Papst wider die Protestanten jetzt ernstlicher verbundenen Kaiser in charakteristischer Weise zu beseitigen [4]). Die Situation, welche

1) Keim, die Reformation der Reichsstadt Ulm S. 145.

2) Bullinger 2, 344.

3) Hartmann und Jäger, Joh. Brenz: nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Hamburg 1840. Bd. 1. S. 275 ff.

4) Unter dem 18. August 1530 (Opp. VIII, p. 492) schreibt Zwingli an beide: *Romanum imperium, imo quodque imperium, ubi religionem sinceram opprimere coeperit, et nos illud negligentes patimur, jam negatae aut contemptae religionis non minus rei erimus, quam illi oppressores. Exemplum est a Jeremia 15. ubi exterminium comminatur Israëli, quod Manassem permisissent esse pessimum. Deinde si sensim coeperitis personam Romano imperio detrahere, quo modo stultum sit hoc imperium agnoscere, quod isthic non agnoscitur, unde nomen habet. Perinde ac si nunc Pannones, Sophum Persiae Dominum, si regno pelleretur, suum Sophum facerent, hac lege, quod Persiae aliquando Sophus fuisset. Ipsi autem Persae jam longe feliciores essent quam unquam, sic hac tyrannide liberati, aliis hanc Aten et noxam misissent. Sic est Romanum imperium. Id autem quod subindico, non pro publica concione, sed in loco fieri oporteret. Nimis amantes estis rei Romanae. Quid Germaniae cum Roma? Sed hoc oportet, post longum tempus sperare, si pergimus sero sapere Phryges. Prudenter igitur ac paulatim agenda sunt hujus modi atque cum paucis, quibus credere possis quae ardua sunt.* Nachschrift: *Epistolam potestis anonymam fratribus communicare, quibus tuto creditis. Nam alias multa habeo, quod Romanum luxum, tyrannides et calumniam in Germaniam ex Italia transtulit.*

aus einer erfolgreichen Entwicklung von Zwingli's Plan entstanden wäre, bezeichnet Bluntschli treffend mit den Worten: „es schien nicht ungedenkbar, dass ein neuer evangelischer Städtebund die Grundlage eines neuen Staates werde“ [1]).

24 Mancherlei Vorkommenheiten, welche hier übergangen werden können, trugen dazu bei den längst drohenden Bürgerkrieg endlich zum Ausbruch zu bringen. Vergeblich blieben die Abmahnungen, welche von den Orten Glarus, Basel, Solothurn und Schaffhausen an Zürich gerichtet wurden. Selbst in Bern war zum Krieg keine Neigung vorhanden. Allein Zwingli und die Züricher, schon längst vorbereitet, erachteten den günstigen Augenblick für gekommen, um die fünf Orte zu demüthigen und zu unterwerfen. Am 9. Juni 1529 erfolgte der Aufbruch des Zürcherischen Heeres, nachdem Bern um Bundeshülfe gemahnt worden war. Man hoffte durch die Gewalt der Thatsachen Bern in die Aktion mit fortzureissen. Gegen den Wunsch des Rathes, welcher ihn in der Stadt zurückhalten wollte, ritt auch Zwingli mit dem Kriegszug, die Hellebarde auf der Achsel. Und in der That bloss politisch betrachtet war das rasche Vorgehen der Züricher vollkommen gerechtfertigt. Noch waren die fünf Orte in keiner Weise zum Kriege vorbereitet. War man daher einmal entschlossen zur Anwendung von Gewalt, so war ein plötzlicher Ueberfall der Widersacher mit überlegener Macht der sicherste Weg zum Ziel. Denselben ohne viel Blutvergiessen den Frieden zu diktiren, durfte man auf diese Weise am sichersten hoffen. Dieser Gesichtspunkt war es auch, welchen Zwingli beständig im Auge hielt und um desswillen er mit richtiger Einsicht auch später jede andre Art des Vorgehens verwarf. Auch wurde der Plan durch den Erfolg gerechtfertigt. Die fünf Orte, durch den plötzlichen Auszug der Züricher überrascht, sammelten zwar in Eile ein kleines Heer; aber zu einem Zusammenstoss kam es nicht. Denn eine ernstliche Mahnung von Seiten Berns, welches die Beihülfe zu einem Angriffskrieg verweigerte, bewog die Zürcher mit ihrem Heer von dem feindlichen auf ihr eigenes Gebiet sich wieder zurückzuziehen, und einer beweglichen Vermittlung des patriotischen Landammanns Aebli vom Glarus, welcher voll Eifers den Bürgerkrieg zu verhüten herbeigeeilt war, Gehör zu geben. Nur widerstrebend, im Vorgefühl, dass eine gleich günstige Gelegenheit, wider die Gegner einen entscheidenden Schlag zu führen,

[1]) Bluntschli S. 425.

nicht wiederkehren werde, fügte sich Zwingli den Umständen. Aus dem Feldlager sendete er sein Gutachten über die Friedensbedingungen an die Obrigkeit in Zürich. Es enthielt folgende Forderungen: 1) die fünf Orte sollen „Gottes Wort frei predigen lassen nach dem alten und neuen Testament“ und alle Verbindungen, welche sie dagegen geschlossen, aufgeben. Zur Abschaffung der Messe, Götzen und Cerimonien sollen sie nicht sofort genöthigt werden. Nach Zwingli's Meinung würden sie von selbst fallen, wenn nur erst jenes durchgesetzt sei. 2) Die Pensionen sollen von den fünf Orten für immer abgeschworen werden, — eine Hauptbedingung des Friedens. 3) Die vornehmsten Pensiöner und Austheiler von Pensionen sollen an Leib und Gut gestraft werden. 4) Die fünf Orte sollen Zürich für die Kriegskosten Ersatz leisten.

Soviel ist gewiss: in diesen Forderungen waren die Principien der Zwingli'schen Kirchen- und Nationalreform in ihrer striktesten Ausprägung enthalten. Ihre Durchsetzung wäre ein Sieg gewesen, wie ihn Zwingli nicht vollständiger wünschen konnte. Aber zugleich wäre dadurch die confessionelle Selbstständigkeit der fünf Orte vernichtet und das Interesse wie die Autorität der dort herrschenden Oligarchieen am verwundbarsten Fleck tödtlich getroffen worden. Dann aber lag in der Forderung das Wort Gottes frei predigen zu lassen, während man in Zürich den katholisch Gesinnten nach und nach jede Concession entzogen hatte, eine Unbilligkeit, welche von Jedermann durchgefühlt werden musste, welcher nicht in demselben Grad, wie Zwingli, von der theokratischen Gedankenwelt erfüllt war. Aus diesen Ursachen fanden jene Friedensbedingungen weder bei den der Vermittlung beflissenen Kantonen, noch selbst bei Bern den gewünschten Anklang. Sie wurden sehr erheblich gemildert und am 24. Juni der sogenannte erste Landfriede zwischen beiden Parteien auf folgende Bedingungen hin abgeschlossen: 1) Da Niemand zum Glauben gezwungen werden soll, so sollen auch die fünf Orte in Glaubenssachen nicht genöthigt werden; in den gemeinen Herrschaften soll es den Kirchengemeinden zustehen, mit Mehrheit sich für Beibehaltung oder Abschaffung der Messe und der Cerimonien zu erklären. 2) Das Ferdinandische Bündniss soll, als um des Glaubens willen errichtet, bei Hinwegfallen des Glaubenszwangs aufgehoben, der Bundesbrief zerstört, auch in Zukunft von keinem Theil derartige Bünde mehr errichtet werden dürfen. 3) Die fünf Orte werden von den Vermittlern gebeten, sich der Kriegsdienste und Pensionen gänzlich zu enthalten. 4) Die Schmähwörter, welche

bisher des Glaubens wegen von beiden Theilen grob und unverschämt gebraucht worden, sollen abgestellt und nicht mehr geduldet werden. 5) Die Kriegskosten sollen nach einem mässigen Anschlag der Schiedsleute von den fünf Orten entrichtet werden [1]).

25. Allerdings hatte Zürich in diesem Friedensschluss nicht erreicht, was es bei Beginn des Krieges zu erreichen sich vorgesetzt hatte. Auch trugen Zwingli und andere Eifrigere ihrer Unzufriedenheit darüber nicht Hehl, dass die fünf Orte weder in Sachen des Glaubens, noch der Pensionen zur Nachgiebigkeit gegen die Zürcherischen Forderungen gebracht worden seien, zumal der günstige Moment sie zu beidem zu nöthigen so schwerlich wiederkehren werde. Es war dieser Friedenschluss ein Schlag, den Zwingli zu erfahren hatte, und zwar von principieller Bedeutung. Es war der erste ernstliche Widerstand, der ihm begegnete und den er nicht zu überwältigen vermochte. Es zeigte sich zum ersten Mal, dass er bei aller Grösse seines Ansehens doch nicht absoluter Beherrscher der von ihm geschaffenen Situation war. Aber unleugbar war doch der Friede den beiden verbündeten Städten äusserst vortheilhaft. Der Trotz der fünf Orte hatte ohne Blutvergiessen eine empfindliche Demüthigung erlitten; sie hatten die Macht des Stärkeren gefühlt; ihre gefahrdrohende Verbindung mit Oesterreich bestand nicht mehr; vielen gerechten Beschwerden war Abhülfe vorerst wenigstens verheissen. Zwingli selbst bekannte diess in Briefen an Freunde und freute sich namentlich darüber, dass diese Resultate ohne Blutvergiessen erwirkt worden seien. [2]) Auch verlor man Zürcherischer Seits nicht die Zuversicht den errungenen Erfolgen noch weitere anzureihen. Eine Reihe von Anstrengungen in diesem Sinn ist seitdem das Kennzeichen der Zürcherisch-Zwingli'schen Politik. Namentlich gehört dahin der Versuch dem ersten Artikel des Landfriedens eine soviel möglich günstige Auslegung zu geben [3]).

Allein die Politik Zürichs, welche bis 1528 in völlig freier Weise ihre theokratischen Bahnen hatte einhalten können und muthig ihre Ziele verfolgt hatte, empfing seitdem ein Gegengewicht, welchem sie mehr Rechnung zu tragen hatte, als bisher den moralichen und physichen Widerstandskräften der gesamm-

[1]) Bluntschli S. 440.

[2]) Schreiben an Sam in Ulm vom 30. Juni 1529. Opp. VIII. p. 310.

[3]) Bluntschli S. 442.

ten übrigen Eidgenossenschaft. An Bern nemlich hatte Zürich zwar einen mächtigen Bundesgenossen gewonnen; aber von der völlig freien Hand in seinem bisherigen Schalten und Walten war seit dieser Bundesgenossenschaft keine Rede mehr.

Bern hatte erst nach acht Jahren mannichfacher Reibungen in seinem Innern, nicht ohne eine immerhin noch ansehnliche Partei Abgeneigter im Rücken zu behalten,[1] den Widerstand seiner herrschenden Adelsgeschlechter und theilweise seines Landvolks endlich überwunden und mit voller Entschiedenheit der Reformation sich zugewendet. Das neue Kirchenthum war in Bern, und zwar nach Zwingli'schem Muster, fest gegründet. In keinem Stück durfte die Berner Reformation eine unterscheidende Originalität ansprechen. Zürich hatte also in diesem Betracht an Bern einen zuverlässigen Bundesgenossen erworben. Es stand nun nicht mehr allein, sondern konnte sich enger an Bern anschliessen; beide Städte vereint waren so mächtig in der Eidgenossenschaft, dass Angriffe der übrigen Orte nicht länger zu befürchten waren. Den offenen Gegnern vermochte man Trotz zu bieten, die Unentschiedenen im Schach zu halten.[2] Aber freilich war der neue Bundesgenosse ein solcher, der vom Standpunkt des in Zürich herrschenden Systems doch nicht ganz leicht zu behandeln war. Denn der Charakter beider Städte war nicht wenig verschieden. In Bern fehlte es nemlich im Ganzen an einer gewissen Beweglichkeit des Naturells, an jener gesteigerten Reizempfänglichkeit der Bevölkerung, welche in dem städtischen Leben von Zürich sich fast durch alle Jahrhunderte hindurch bemerklich macht. An der Stelle einer ungemeinen Spontaneität, einer gewissen ungeduldigen Erregbarkeit des Volkscharackters, welche in der Zürcherischen Geschichte häufig plötzliche Uebergänge herbeiführt, in Sympathieen und Antipathieen rasch und effektvoll auflodert, an der Stelle der Neigung die vorhandenen Gegensätze des öffentlichen Lebens auf eine schroffe Spitze zu treiben, war in Bern ein weit mehr ruhiges, gesammeltes Wesen einheimisch, welches bis an's Phlegma streifte, eine kühle, nüchterne Betrachtung der politischen Dinge, durch welche zwar die Thatkraft nirgends geschwächt, aber auch nie aus dem Gleichgewicht gebracht ward, und die von dem drängenden Ungestüm der Züricher sich nicht fortreissen liess, sondern zu der dortigen Erregbarkeit einen direkten Gegensatz bildete.

1) Christoffel 1, S. 380,

2) Bluntschli S. 419.

Es bestand endlich zwischen diesen beiden grössten Kantonen der Schweiz jenes Verhältniss einer natürlichen Rivalität, das unter allen ähnlichen Umständen sich auszubilden pflegt und schon darum dem einen nicht erlaubt mit dem andern Bundesgenossen unter allen Umständen ganz die gleichen Bahnen zu beschreiten. Mit auf Grund dieser Beschaffenheit des Volkscharakters hatte in Zürich die reformatorische Bewegung einen so raschen Fortgang gewonnen und war Zwingli so bald und in so eminentem Grade der Beherrscher der Situation geworden. In Bern dagegen war man erst nach Jahren nachgefolgt, und von einer in dem gleichen Grad und Umfang maassgebenden Stellung des Reformators, wie in Zürich, war hier von vorn herein keine Rede. Zwar die Vorstellungsweise vom Verhältniss der Obrigkeit zur Kirche war in Bern im Allgemeinen keine andere, als in Zürich, ja sie fand in manchen Erlassen der Räthe von Bern einen noch plastischeren Ausdruck, als selbst dort. [1]) Aber um sich in der rücksichtslosen Weise der Consequenz des theokratischen Gedankens hinzugeben, wie in Zürich, dazu fehlte es in Bern vor allem an der Triebkraft, welche dort durch die stete persönliche Anwesenheit Zwingli's und dessen Wirken auf der Kanzel, im Rath, wie im lebendigen Privatverkehr auf die Bürgerschaft ausging. Auch das „Pfaffenregiment" in Zürich, von

[1]) In dem an Stadt und Land erlassenen Reformationsmandat von 1528 heisst es: „Alsdann Uns von wegen der Obrigkeit gebührt, auch die Unsern und von Gott Befohlenen, nicht allein in weltlichen Sachen zu aller Billigkeit zu weisen, sondern auch zu rechtschaffenem christlichem Glauben, als weil Gott Gnad gibt, Einleitung zu geben und ein ehrbar Vorbild euch vorzutragen . . . so erkennen Wir, dass Uns der zehn Schlussreden (zur Berner Disputation) genugsam Unterrichtung geschehn ist, dass dieselben christlich und in göttlicher Schrift gegründet . . . und ermahnend und gebietend, dass ihr euch sammt und sonders Uns hierin gleichförmig machet und von Uns nicht abtretet u. s. w." Aehnlich der Berner Synodus von 1532 im Publikationsmandat: „Nachdem Wir das Bapstumb sammt sim falschen vertruwen und missglouben aberkannt, und das heilig Evangelium für Uns und Unser underthanen zu Stadt und Land vor vier jaren nächst verschynen, uff erhaltene Disputation angenommen, und als andere burgerliche Satzungen und Landrecht in leer und leben durch göttliche hilff zu halten, mit hertz und hand und ufferhabenen Eyden geschworen, so u. s. w." Nun folgt neben der Bestätigung des Synodus ein in seiner Art trefflicher Hirtenbrief der Obrigkeit. Fischer, Geschichte der Disputation und Reformation in Bern. Bern 1828 S. 376 ff. So deutlich in den Zürcherischen Mandaten ein theologischer, so deutlich verräth sich in der Bernerischen ein politischer Concipient.

welchem besonders die katholische Schweiz wiederhallte, klang den Bernern übel in die Ohren. Unter den Berner Stadtreformatoren endlich fühlte nach Gemüthsart und Fähigkeiten der bescheidene, stille Berthold Haller nicht den Beruf in sich nach einer ähnlichen Stellung zu streben, wie diejenige Zwingli's in Zürich. Als aber im Beginn des Reformationswerkes der feurige Franz Kolb hin und wieder allzu laut seine Stimme erhoben hatte, war die obrigkeitliche Ahndung ebenso wenig ausgeblieben, als nach dem Schluss desselben, als der nach Bern berufene Züricher Caspar Megander dort den Schein auf sich lud die Rolle eines Zwingli spielen zu wollen. Mit allem Nachdruck wahrte man in Bern die altherkömmlichen Traditionen von der Autonomie der weltlichen Obrigkeit gegenüber dem geistlichen Stand, auch gegen — wie man Megander schalt — den „Affen Zwingli's“.

Dass das Bündniss mit Bern neben der Stärkung zugleich eine Hemmung in sich schliesse, davon musste Zürich schon während der kriegerischen Ereignisse des Jahres 1529 die Erfahrung machen. Als der Auszug des Zürcherischen Heeres erfolgt war, begründete Zürich sein Vorgehen in einem Schreiben an Bern damit, dass es den „Muthwillen“ und die „Gotteslästerung“ der fünf Orte nicht länger dulden könne und wolle, und bat um bundesgenössischen Beistand zu seinem „göttlichen und christenlichen fürnemen“ um der Ehre Gottes willen, zur Errettung seines heiligen Namens, Beschirmung unserer Ehren und Befreiung derer, welche um des göttlichen Wortes willen Gewalt erleiden. [1]) Ungeachtet dieser so nachdrücklichen religiösen Motivirung erfuhr aber in der Antwort der Berner das aggressive Verfahren Zürichs herben Tadel, weil es wider das Recht sei [2]), und damit verbunden war die trockne Erklärung: Bern werde zwar ebenfalls mit seinem Heere ausziehen, aber nicht zu einem Angriffskrieg, sondern nur zur Vertheidigung die Hand bieten: ja so fern, sei es Zürich oder die fünf Orte, handgemein würden, werde Bern unter Beihülfe anderer Eidgenossen mit Gewalt sich dazwischen werfen. Schon vor dem Krieg hatte Zürich von Bern die Zurechtweisung hinnehmen müssen: „man könne den Glauben nicht mit Spiessen und Hellebarden eingeben.“ [3]) Etwas Aehnliches wurde ausgesprochen bei den Verhandlungen über die

[1]) Bullinger 2, S. 159.

[2]) „Denn wir yn nitt vermeinend üch schuldig wider Rächt beständig zu sin.“

[3]) Christoffel 1, S. 380.

Friedensartikel. Bern trat hier der Rechtsansicht der vermittelnden Kantone bei, sowohl in Sachen der Pensionen, als in denen des Glaubens. Bern vermeinte, „die 5 Ort hättind ir fryheit und regierung in ussern dingen für sich selbs, und möchte man sy in sömlichen sachen nitt zwingen. So were der gloub eine frye gaab von Gott der liesse sich ouch nitt zwingen." [1]) Ferner: als bereits im August des Jahres über die Ausführung der Friedensartikel sich Anstände erhoben hatten, und Zürich eine Auslegung der letztern geltend zu machen suchte, wonach den fünf Orten dadurch verwehrt sein sollte ihre eigenen Unterthanen fortan zu strafen und sonst zu verhindern, wenn sie sich dem reformatorischen Glauben zuwenden wollten, war Bern der Meinung allerdings den Artikel „das Gotts wort berürend nitt von handen zu geben", aber in den neu eröffneten Unterhandlungen gleichwohl nicht in erster Linie vorzubringen. Erst nach glücklicher Erledigung anderer Artikel, wie Kriegskosten, Schmähschriften u. a. soll man auch die Artikel „beträffend die frommen biderben lüth, so in den 5 Orten das göttlich wort angenommen, ouch für die Hand nemmen, und darin mit Gotts hilff handlen", wie sich zu dessen Beschirmung gebührt. [2]) Umgekehrt dagegen legte Zürich auf diesen Punkt ein so grosses Gewicht, dass es sich dahin erklärte in allen übrigen Punkten, selbst die Kriegskosten nicht ausgenommen, zur Nachgiebigkeit bereit zu sein, wenn nur seine Auslegung des ersten Artikels durchgesetzt werde. Aus leicht begreiflichen Ursachen aber weigerten sich die fünf Orte dieselbe anzuerkennen, und die Vermittler zogen vor, anstatt die Streitfrage zur Entscheidung zu bringen, dieselbe zu umgehen. So lag schon im Friedensschluss der Zunder zu einem neuen Kriege. In Bern ward er schon damals vorausgesehen. Das Motiv seiner Stimmgebung in der Sache war ein unverholenes Misstrauen gegen die fünf Orte, dass sie schon in Betreff der übrigen Artikel den Frieden nicht halten würden. Dann aber sei es „vil eerlicher und glimpflicher das die ursach in den ersten und nitt amm letzten artikel, von wägen des gloubens, erwinde." Es zeigt sich, wie ernstlich Bern darauf bedacht war den drohenden neuen Feindseligkeiten von vorn herein den Charakter eines Religionskrieges zu benehmen. Aus allem Bisherigen aber erhellt der merklich verschiedene Standpunkt beider Bundesstädte. In Zürich eine religiöse Auffassung der Dinge, welche rein abstrakt, d. h.

[1]) Bullinger 2, S. 183.
[2]) Bullinger 2, S. 212.

von jeder andern absehend nur darauf ausgeht, die Forderungen ihres Standpunkts zu verwirklichen; in Bern ein in seiner Art ganz ähnlicher religiöser Gesichtspunkt, aber nicht davon getrennt, sondern in denselben aufgenommen die sittlich-rechtliche Anschauung der Dinge und temperirt von kühleren politischen Erwägungen.

26. Die bezeichnete Auffassung des Landfriedens wurde von Zürich fortwährend festgehalten auf den eidgenössischen Tagen, im ausgesprochenen Bewusstsein hierin „die höchst eehr, gegen Gott, und der wellt" [1]) zu erlangen. In den mannichfaltigsten Modifikationen kam Zürich in den Jahren 1529 und 1530 in schriftlichen und mündlichen Verhandlungen immer wieder auf seine Absicht zurück „das die Eer gotts und des Euangelii zum vorderisten gefürdert und dieser artigkel der fryheit dess gloubens umb der armen gefangenen conscientzen willen, denen wir von christenlicher bruderschafft wegen, in diesem fal die hand ze bütten schuldig mit aller Macht gehandhabt werde, unnd man sich im costen dest milder und gnediger finden lasse, damit wir nit unser Eygen gesuch, sunder die Eer Gots zum fürnemmisch gesucht haben gesechen werden mögent." [2]) Hinzugefügt wurde: es sei weder die Absicht jetzt, noch jemals gewesen die fünf Orte in ihren Freiheiten und Gerechtigkeiten, religiösen Gewohnheiten und Gebräuchen zu beeinträchtigen, noch Jemanden der Ihrigen zum Glauben zu zwingen; „aber daz gotts wort fry zu hallten, das dorumm niman gefecht noch gestrafft werde," das halte man ziemlich, göttlich und dem Landfrieden gemäss. [3]) Es wurde den fünf Orten vorgestellt, dass gerade, weil der Glaube laut ihrer eignen Einrede als eine freie und unerzwungene Gabe von Gott allein komme, und weil folglich Lesen und Bekennen des Wortes Gottes nichts Leibliches und Aeusserliches, sondern Frucht der Seelen und ewiges Heil bringe, und sie sich gleichfalls rühmen Gottes Wort zu haben und Christen zu sein, so sei es Unrecht das alte und neue Testament und was zum Heil der Seelen dienlich den Ihrigen abzustricken. Ja es wurde ihnen zuletzt geradezu angesonnen nicht bloss von den Verboten und Verfolgungen zu lassen, sondern ihre Priester anzuweisen, „das sy dermass predigenn, das sy es mit göttlicher wahrheyt getrüwind zu

[1]) Bullinger 2. S. 200.
[2]) Bullinger 2, S. 201.
[3]) Bullinger 2, S. 403.

uerandtwurtenn.“ [1]) Deutlich verräth sich in den zahlreichen Zürcherischen Schreiben und Tagsatzungsinstruktionen ähnlichen Inhalts, dass Zwingli die Feder führte. Seine Theilnahme für die unterdrückten und verfolgten Glaubensgenossen entsprang aus einer Bewegung, welche dem christlichen Herzen ebenso natürlich, als dringlich ist. Aber ein anderes ist die Art, wie hier ein Staat vom Standpunkt der eigenen festen Ueberzeugung andern selbstständigen Staaten Zumuthungen auf Anerkennung von religiösen Wahrheiten macht, die dortseits noch nichts weniger als zweifellos feststehen, und vollends die Art den Nachbarn das Gebot der Glaubensfreiheit einzuschärfen, während man zu Hause den Altgläubigen alles und jedes Recht ihres Bekenntnisses entzogen und den Vorwurf der Ketzerei an Weerli mit dem Tode bestraft hatte.

Noch greller trat die Neigung Zürichs aus dem idealen göttlichen Recht des gereinigten Glaubens unmittelbar Folgerungen abzuleiten wider das geschichtlich-empirische menschliche Recht, auf welchem die öffentlichen Verhältnisse der Staaten ruhen, hervor in dem sogenannten Aebtischen Handel.

27. Rings von eidgenössischem Gebiet umschlossen lag die Abtei St. Gallen mit ihren ansehnlichen Unterthanenlanden. Der Abt des Gotteshauses war deutscher Reichsfürst und als solcher im Besitz aller Hoheitsrechte über seine „Gotteshausleute“. Dagegen die Schirmvogtei stand laut alter Verträge den Kantonen Luzern, Schwyz, Zürich und Glarus zu. Aber eben durch diese Verträge war den Schirmorten die Verpflichtung auferlegt, den jeweiligen Abt in seiner Landesherrschaft zu schützen und sich selber „keiner Gewalt in dem Gotteshaus“ zu bemächtigen. Schon längst hatte nun Zürich beantragt in den gemeinen Herrschaften die Aebte, Mönche und Nonnen nicht länger regieren zu lassen, sondern die Klöster zu säcularisiren. Aber am Widerstand der katholischen Orte war der Antrag gescheitert. In Angelegenheiten des grossen und reichen Klosters St. Gallen aber suchte Zürich sein Vorhaben mit Gewalt durchzusetzen. Im Jahr 1529 war die Abtstelle in Erledigung gekommen. Der neugewählte Abt Kilian Käuffi war bei Ausbruch des Krieges nach Deutschland geflüchtet, betrieb jedoch nach seiner Rückkehr um so eifriger die Einsetzung in seine Hoheitsrechte. Die Anerkennung des Papstes sowie der beiden Schirmorte Luzern und Schwyz hatte der Abt erlangt; Glarus war schwankend, von Seiten Zürichs

[1]) Bullinger 3, S. 28.

dagegen wurde dieselbe entschieden verweigert. Zwar schob Zürich manche Einwendungen gegen die formelle Gültigkeit der Wahl und gegen das Verhalten des Abtes seit derselben vor. [1]) Aber bei einem ordentlichen Rechtsverfahren würde Zürich keine Aussicht auf Erfolg gehabt haben. Daher war die Haupteinwendung, welche erhoben ward, religiöser Art. Zürich gab die Erklärung ab: es werde, und zwar kraft göttlichen Rechts, welches geistliche Herrschaft nicht zugebe, keine Mönchsregierung mehr dulden und sorgen, dass die Gotteshausleute mit einer gebührenden Obrigkeit versehen würden. Hiernach wurde dem Abt nichts mehr und nichts weniger aufgegeben, als: er solle durch göttliche Wahrheit aus der heiligen Schrift die Berechtigung seines Mönchstandes nachweisen. Vermöge er das, so wolle Zürich „die Eer und das gefallen Gottes zu uffnen (befördern) und nach vermögen zu erhallten zum höchsten begirig“ ihm gern zur Seite stehen und göttlichem Befehl und Ordnung zuwider ihn nicht drängen; im entgegengesetzten Fall aber könne man „was mit Gottes wort nitt besten mag, nitt achten erbar billig gerächt noch göttlich sin.“ Verhehlt wurde jedoch in keinem Stadium der langwierigen Verhandlungen, dass aus der heiligen Schrift sonnenklar hervorgehe, „daz disen vermeinten äppten und geistlich genampten ständen, kein wälltlich oder zytlich beherrschung oder regirung, weder landen noch lüthen, gebüren noch zustan mag, sömlich regirung ouch irem Stand und ampt gäntzlich zuwider, und von göttlichem rächten denen, die dem Euangelio und geschrifft vorstan sölltend, nitt zugelassen ist.“ [2]) Diese Argumentation vom Standpunkt des göttlichen Rechts und des schlechthin Maassgebenden der abstrakt religiösen Anschauung gegenüber dem urkundlich vorliegenden weltlichen Vertragsrecht wurde von Zürich beharrlich festgehalten, [3]) während der Abt dabei blieb, sich einfach auf die Verträge zu berufen, in denen vom Disputiren nichts stehe, und sich auf das einfache Begehren zu beschränken, dass man thue, was man nach diesen Verträgen zu thun schuldig sei. [4]) Das völlig Unstatthafte der Züricher Forderungen, welche sich auch über die Eigenschaft des Abtes als Fürst des deutschen Reiches

[1]) Bullinger 2, S. 252. 255.

[2]) Bullinger 2, S. 145. 146. 251.

[3]) Sie stand ganz und gar im Einklang mit den Grundsätzen, welche Zwingli mit specieller Anwendung auf das Recht der Obrigkeit gegen das gottwidrige Ordenswesen ihre Gewalt zu gebrauchen, ausgesprochen hatte in der Schrift: von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit; Werke 1, S. 458.

[4]) Bullinger 2, S. 147.

mit einer ähnlichen kühnen Logik hinaussetzten, [1]) ward jedoch nicht bloss von katholischer Seite, sondern selbst von den Glaubensgenossen Zürichs lebhaft empfunden. Die Städte Bern, Basel, Strassburg machten vereint in Zürich ernstliche Vorstellungen. Auf unwidersprechliche Weise setzte der Abgeordnete von Bern den Unterschied zwischen dem Recht der Klostersäcularisation auf eigenem Gebiete und dem Eingriff in eine geistliche Herrschaft von unbestrittener Selbstherrlichkeit auseinander. Aber in Zürich erzielte man damit nichts weiter, als dass man dort in eine empfindliche Stimmung gerieth und es für ungebührlich erklärte, dass solche, welche den Gräuel des Mönchsstandes und das Ungehörige einer Mönchsregierung kennten, gleichwohl „das münchthum fürderen und die kutten zu schirmen understüntind“ [2]). Das Verhalten Zürichs war endlich um so mehr dem Tadel ausgesetzt, als Ursache genug zum Verdacht vorlag, dass es Zürich gelüste das vorangestellte göttliche Recht zur Usurpation eigner menschlicher Herrschaftsausbreitung auszubeuten, d. h. an die Stelle der geistlichen Herrschaft die eigne zu setzen. [3]) Ja, durch keinerlei Vorstellungen liess sich Zürich an seinem Vorgehen hindern, sondern noch bevor der Abt am 30. August 1530 gestorben war, führten Zürich und Glarus unter Zustimmung der Gemeinden in den Aebtischen Landen eine neue Verfassung ein und erklärten die geistliche Herrschaft für definitiv erloschen. Da die beiden andern Schirmorte die Anerkennung derselben verweigerten, so wurde die neue Ordnung unter den Schutz eines Zürcherischen Landeshauptmanns gestellt. [4])

28. Jm Jahr 1529 beginnen zugleich die ersten direkten Schritte Zwingli's zur Ausführung weitergehender Entwürfe. Am 3. September trat er in Folge der Einladung des Landgrafen Philipp von Hessen die Reise zu dem Colloqium mit Luther in Marburg an, ohne Urlaub von Seiten des kleinen Rathes, nur mit Vorwissen des ihm ganz ergebenen heimlichen Rathes. Für die Beilegung des Abendmahlstreites blieb bekanntlich dieses Religionsgespräch ohne Ergebniss; doch blieb es bekanntlich nicht ganz ohne Frucht für eine Verständigung zwischen den getrennten Parteien. Wichtig dagegen war die dadurch gebotene Gelegenheit zu poli-

[1]) Bullinger 2, S. 255.
[2]) Bullinger 2, S. 248.
[3]) Bluntschli S. 454.
[4]) Bluntschli S. 458.

tischen Verabredungen zwischen Zwingli und dem Landgrafen. Seit dem Speyer'schen Reichsabschied von 1529, im Angesicht des bereits für das folgende Jahr angekündigten Augsburger Reichstages, der Aussöhnung des Kaisers mit dem Papst und der drohenden Maassregeln, welche die Protestanten von dem persönlichen Wiedererscheinen Karls V. in Deutschland zu erwarten hatten, arbeiteten der Landgraf und Zwingli an einem Bündnisse, welches sich von Deutschland über die Schweiz nach Italien hin erstrecken, den Kaiser dort schon aufhalten, in Noth versetzen und demselben eine mächtige bewaffnete Partei entgegenstellen sollte. Der Landgraf, Zwingli und der Stadtmeister Jacob Sturm von Strassburg verabredeten eine Geheimschrift untereinander und unterhielten einen lebhaften diplomatischen Briefwechsel auch mit dem Herzog Ulrich von Würtemberg. [1]) Kaum war Zwingli nach Hause zurückgekehrt, so that er zur Ausführung dieser Verabredungen die nöthigen Schritte. Sein vertrauter Begleiter, der vielgewandte Rudolph Collin [2]), ward in aller Stille mit geheimen Aufträgen nach Venedig gesendet. Er bemühte sich zwischen der Republik Venedig und den Städten des christlichen Bürgerrechts eine Freundschaft zu begründen, den Dogen in die Aktion wider die den Republiken feindselige Uebermacht des Kaisers hineinzuziehen. Die Unterhandlung misslang. Aber unermüdlich in seinen Plänen wider den Kaiser vermittelte Zwingli nun die Unterhandlungen zwischen den deutschen Fürsten und Frankreich und verfasste selber einen Entwurf zu einem Bündniss zwischen dem christlichen Bürgerrecht und dieser katholischen Macht. [3]) Der Entwurf wurde mit Vorwissen des heimlichen Rathes wirklich an den französischen Gesandten Maigret abgegeben. Die evangelischen Orte der Schweiz, Strassburg und Constanz vereinigen sich hiernach mit Frankreich zum Schutze der Religion. Damit aber der Bund mit gutem Gewissen angenommen werden könne, behält Zwingli vor: *Regem, cum articulos proposuerit, eos subjecturum censurae Sanctarum Literarum doctis et verbi Dei apud Helvetios ministris evangelicis. Nihil enim neque esse in votis Christianissimi Regis atque Evangelii puritas illibata maneat, et utraque pars, videlicet Regnum Franciae et Helvetiorum populus, cum reliquis urbibus, salva sit ac tuta.* Auch hier war der Erfolg nicht der gewünschte; denn unter Umständen und vorübergehend konnte wohl das katholische Frankreich die

1) Bluntschli S. 446. Opp. VIII, p. 412 ff.

2) Vgl. die obige Schrift: von Furrer, R. Collin.

3) Opp. VIII, p. 416.

protestantische Partei in Deutschland und der Schweiz stützen und halten wollen — das allerdings war kein widersinniger Gedanke —; aber es hatte in der That eine lächerliche Seite, wenn Zwingli vermeinte, die französische Politik werde sich lediglich dem Dienst seiner reformatorischen Tendenzen widmen und der König von Frankreich sich, wie der Zürcherische Rath, dem Urtheil der Zürcherischen Theologen unterwerfen. [1])

Wie aber auch dem sei: mit diesem „europäischen Schwung und Flug", welchen seine Politik während der Jahre 1529 und 1530 nimmt, finden wir Zwingli auf der höchsten Staffel der ganz singulären und nur in dieser Singularität entschuldbaren Stellung, [2]) welche er sich geschaffen, zugleich aber auch auf dem höchsten Grad der Steigerung seines theokratischen Idealismus. Schon bei Venedig und Frankreich hatte dieser Idealismus Täuschungen zu erleben. Aber wie empfindlich musste es für ihn werden, wenn er zugleich die Erfahrung zu machen bekam, dass im eigenen Vaterland, in Zürich selbst, das hohe Ansehen und die grosse Geltung, deren er sich zu erfreuen hatte, und das im Allgemeinen so feste Fundament, auf welches er seine dortigen Schöpfungen gegründet hatte, gleichwohl nicht stark und breit genug waren, um seinem zu schwindelnder Höhe aufgebauten System einer grossen Coalition zu Gunsten der protestantischen Interessen zum Unterbau zu dienen! Diese Erfahrung blieb Zwingli nicht erspart, und er hätte sich bei seiner sonst so nüchternen Ueberlegsamkeit voraussagen müssen, dass sie ihm nicht erspart bleiben könne, wenn er weniger von seinen grossartigen Plänen hingenommen und den Blick weniger auf das Ausland, als auf die Eidgenossenschaft gerichtet, ein offenes Auge für die Widersprüche behalten hätte, in welche er durch seine kühnen Entwürfe allmählig gerathen war.

Unter seinen Forderungen an die fünf Orte waren einzelne nach Lage der Sachen, wie gezeigt, hart und unbillig. Sein Vorgehen in der Aebtischen Angelegenheit war ein offenes Unrecht. Aber Härte, Unbilligkeit, Unrecht sind in politischen Dingen bekanntlich sehr oft bei weitem nicht so verhängnissvoll, als einfache Fehler. Und deren liess sich Zwingli unwidersprechlich zu Schulden kommen.

1) Bluntschli S. 451.

2) Vergl. die Aeusserungen hierüber bei Bluntschli S. 447 auf Anlass der Verabredungen mit Philipp von Hessen.

Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, wie wesentlich die religiöse Reform Zwingli's gefördert worden war durch die nationale Tendenz, von welcher sie begleitet war. Unabhängigkeit vom Ausland, Sicherung der Eidgenossenschaft vor Verwickelung in die streitenden Interessen der Nachbarstaaten: das waren die Hauptgründe des Kampfes gewesen, welchen Zwingli so lange Jahre gegen Söldnerdienst und Pensionswesen geführt hatte. Als es im Frühling des Jahres 1519 sich um die Kaiserwahl in Deutschland gehandelt hatte und in der Schweiz die österreichische Partei für Karl von Spanien, die französische für Franz I. von Frankreich eine günstige Stimmung zu erwecken bemüht gewesen war, hatte Zürich in einem Schreiben an die Churfürsten feierlich im Namen der Eidgenossenschaft ausgesprochen, „dass wir uns von den zweien Hauptständen, das ist, von dem heiligen Stuhl zu Rom und dem heiligen römischen Reich, nie haben abgesondert, sondern denselben gedient, in so weit es ehrlich und recht war". Es hatte sich entschieden dafür verwendet, dass nicht „wider die Billigkeit, rechte, ordentliche und göttliche Wahl von der löblichen Teutschen Nation, die noch von Gnaden des Allmächtigen so berühmt und stattlich ist, an Fürsten, Herren, Mannheit, Frömmigkeit, Macht und Reichthum, dass ein Haupt des heiligen Römischen Reiches bei ihnen und aus ihnen, wohl mag erfunden werden, in eine andere und fremde Nation und Sprache bewendet werde." Nur Zwingli hatte damals unter misstrauischem Hinblik auf des jungen Spanischen Wahlcandidaten Charakter und Macht zu Vieler Missvergnügen gemeint, man solle auf die Seite weder der einen noch der andern Partei treten, Fürsten Fürsten sein lassen, für sich Eidgenossen bleiben, über die eignen Freiheiten sorgsam wachen und sich den Fürsten und dem Reich gegenüber nicht zu weit in Erklärungen einlassen. [1]) Nun nach zehn Jahren begegnete es ihm, dass gerade er, von dem religiösen Interesse überwältigt, diesen Grundsatz, welcher ein Hauptfundament seiner Stärke geworden war, thatsächlich verleugnete und Entwürfen das Wort redete, welche die Eidgenossenschaft in die mächtigsten europäischen Conflikte zu verwickeln drohten. Ferner: „er hatte es als Schweizerischer Staatsmann den Ständen der innern Schweiz zum Vorwurf angerechnet, dass sie im Interesse ihres katholischen Glaubens ein Schutz- und Trutzbündniss mit dem Hause Oesterreich schlossen und so die Schweiz innerer Spaltung und auswärtigem

[1]) Bullinger I. S. 25. 27.

Kriege aussetzten. Und nun verband er sich für die reformirte Schweiz im Interesse der Kirchenreform mit der protestantischen Opposition in Deutschland in einer Richtung, welche noch unvermeidlicher als der Ferdinandische Bund, wenn sie consequent verfolgt wurde, zu innerer Spaltung der Schweiz und zu äusserem Krieg führte." [1]) Waren damit nicht die natürlichen Grundlagen seines bisherigen Einflusses auf's Spiel gesetzt?

Es musste die Frage sich erheben, ob das in Zürich zu unnatürlicher Steigerung und Spannung gediehene System theokratischer Politik sich auf die Dauer behaupten werde? Schon im ersten Krieg hatte Zwingli's maassgebende Autorität eine Erschütterung erlitten. Um so mehr musste jetzt diese Frage für Zwingli zu einer Existenzfrage werden.

Es war von übler Vorbedeutung, dass die Städte des christlichen Burgrechts sich von dem Zuge der Zürcherischen Politik keineswegs fortreissen liessen. Im December 1530 hatten die evangelischen Stände des deutschen Reichs den Schmalkaldischen Bund geschlossen, und durch Zwingli war Zürich willig gemacht worden, demselben beizutreten; nur an dem Widerstand Luthers scheiterte die wirkliche Aufnahme Zürichs in den Bund. Dagegen legte auf einem Tage zu Basel am 13. Februar 1531 Zürich den Städten von Neuem einen Entwurf vor zu einem Bündniss zum Schutz des Glaubens, welches sich über die Grenzen der Schweiz hinaus erstrecken sollte. Aber die Schweizerstädte, zu denen nun auch Basel, Schaffhausen, St. Gallen u. a. gekommen waren, zeigten sich dem Gedanken an auswärtige Bündnisse im Hinblick auf die dadurch drohende Zertrennung der Eidgenossenschaft und die kriegerischen Verwicklungen mit dem Ausland einstweilen keineswegs günstig. [2]) Es war diess die letzte mündliche Verhandlung zwischen Zürich und den Städten über diesen Gegenstand. Noch folgten zwar schriftliche Vorstellungen, in welchen von Zürich besonders das Gefährliche der zunehmenden Erstarkung der kaiserlichen Macht hervorgehoben wurde; aber auch diese blieben vergeblich.

Diess war eine zweite Niederlage, welche Zwingli's Politik bei den eigenen Bundesgenossen erlitt. Wie aber dann, wenn diese Elemente des Widerstands in Zürich selbst Raum gewannen, die Energie der Zwinglisch Gesinnten auf eine schwere Probe stellten, der noch immer starken Gegenpartei den Muth verliehen zu

[1]) Bluntschli S. 449.

[2]) Bullinger 2, S. 341. 344.

neuen Regungen? Genug: eine dritte schwerere Niederlage sollte bald genug nachfolgen.

29. Die interconfessionellen Verhältnisse der Schweiz, anstatt durch den Landfrieden sich gebessert zu haben, waren seitdem immer schwieriger geworden. Der Friede, wie man schon Anfangs gefürchtet hatte, war nur der Saamen zu einem neuen Krieg. Hätten die Oligarchieen der fünf Orte auch ernsteren Willen gehabt den durch Waffengewalt ihnen aufgedrungenen Stipulationen desselben nachzuhandeln, so hätte ihnen doch, soweit das Volk dabei in Betracht kam, dazu die Macht gefehlt. Denn den Aeusserungen des Religionshasses, in gröbern Excessen gegen die Ketzer, liess sich allfällig wehren, aber den Schimpfreden gegen die Ketzer, den Verhöhnungen und den Schandliedern auf Zwingli, welche im Munde der rohen und dabei gereizten Bevölkerung jener Theile der Schweiz cursirten und gegen die man in Zürich überaus empfindlich war, liess sich durch irgend ein auch noch so ernstlich gemeintes Verbot nicht steuern. Es blieb in dieser Beziehung näher besehen Alles bei'm Alten. Wie schwer aber die fünf Orte sich verletzt fühlen mussten durch den Gebrauch, den Zürich von seiner seit dem Landfrieden erlangten Uebergewalt machte, bedarf keiner Auseinandersetzung. Das rechtswidrige Vorgehen in den Aebtischen Händeln empörte die Gemüther. Dazu breitete sich in den gemeinen Herrschaften unter Zürichs Schutz und Mitthätigkeit die Reformation immer weiter aus, und es verloren dort in demselben Grade die katholischen Orte auch an Zürich ihren politischen Einfluss auf die widerspenstigen Bevölkerungen. Mochten auch die Plane Zwingli's die fünf Orte ihrer politischen Selbstständigkeit zu berauben in ihrer schriftlichen Formulirung Geheimniss bleiben: in den Gewalthandlungen der Züricher traten sie offen genug an den Tag. So musste die innere Schweiz, nicht bloss um gegen den Andrang der kirchlichen Reform ihre religiösen, sondern zugleich um gegen die Uebermacht der von den Städten geleiteten äussern Schweiz ihre hergebrachte politische Existenz zu retten, zu einem neuen blutigen Kampf sich gedrängt finden.

Auch war man in Zürich von der Unvermeidlichkeit eines neuen Krieges vollkommen überzeugt, und wiederum stand Zwingli an der Spitze der Kriegspartei. Zwischen ihm und den einflussreichsten und eifrigsten Häuptern in Zürich wurden geheime Verhandlungen gepflogen in Betreff der Einleitung des Krieges. Was Zwingli seit dem letzten Krieg immer mehr fürchtete, war

der Einfluss der Unentschiedenen und die „Gleisnerei" d. h. die Gesinnung derer, die nur gezwungen der bisherigen Politik sich angeschlossen hatten, im Ganzen dagegen, wenn nicht dem alten Glauben, doch den Pensionen zugethan geblieben waren. Wie schon früher, so wurde desshalb jetzt von Neuem darauf gedrungen: „bei einem solchen Krieg zu Gottes Ehre habe man bei Ernennung des obersten Feldhauptmanns vor Allem auf Entschiedenheit der religiösen Gesinnung, Unverdrossenheit und Volksthümlichkeit zu sehen, noch mehr als auf hervorragende kriegerische Talente; Kriegskunst ohne völlige Zuverlässigkeit stehen weit nach." [1]) Es war um diese Zeit, da Zwingli die obenerwähnte Denkschrift über die Umgestaltung der Eidgenossenschaft ausarbeitete. Auch in seinen Predigten drang Zwingli „gar häfftig uff eine gemeine reformation gemeiner Eidgsnossenschaft." Die Pensiöner bezeichnete er als das grösste Hinderniss alles Guten; würden sie nicht abgesetzt und fromme, gottesfürchtige Leute an's Regiment gesetzt, so sei der Sache nicht zu helfen. Zürich sei von Bundeswegen schuldig zu bewirken, dass die grausamen Schmähungen, besonders aber die Vertreibung der evangelischen Glaubensgenossen aus den katholischen Orten gestraft werde. „Die pünkt, friden und vorab göttlich und menschlich rächt vermögind, daz man rächtlosen hälffen sölle" u. dgl. m. [2]) Aber mochte auch Zürich dem Krieg geneigt sein, so war man in den übrigen evangelischen Städten demselben um so abgeneigter. Bern erklärte einen abermaligen kriegerischen Ueberzug der fünf Orte schon desshalb für gefährlich, weil es scheine, als ob es, nach ihrem Uebermuth zu schliessen, denselben nicht an einem ausländischen Rückhalt fehle; auch würden in diesem Fall viel fromme und unschuldige Leute mit leiden müssen. Die damals herrschende Theuerung werde einen Kriegszug für den gemeinen Mann zu einer unerträglichen Last machen. Man solle es daher noch einmal mit Vorstellungen versuchen und erst, wenn diese fruchtlos blieben, eine Proviantsperre eintreten lassen. Durch Abschneidung der Zufuhr werde der gemeine Mann in den fünf Orten gegen die Häupter erregt und durch Hunger eine strengere Einhaltung des Landfriedens erzwungen werden. Ausdrücklich wurde im Mai 1531 von Bern noch wiederholt, dass wenn Zürich mit Gewalt vorgehe, es von seiner Seite Hülfe nicht zu gewärti-

[1]) Escher und Hottinger, Archiv für Schweizerische Geschichte und Landeskunde Bd. 2. S. 266.

[2]) Bullinger 2, S. 368.

gen haben werde. Gleiche Erklärungen folgten von Seiten der übrigen Städte. [1])

Damit war von Bern das unheilbringende Wort ausgesprochen, nicht von Zwingli! Denn die von Bern vorgeschlagene Maassregel mag auf den ersten flüchtigen Blick als sehr vielversprechend erscheinen. Waren ja die fünf Orte beinahe ringsum, wenigstens an allen dem Verkehr am meisten offenen Stellen, von den Gebieten ihrer Gegner umschlossen. Bei der Unfruchtbarkeit des Bodens im Hochgebirge war ihr Bevölkerung rücksichtlich einer Menge von unentbehrlichen Lebensbedürfnissen, wie Brodfrucht, Wein, Salz, Eisenwaaren u. dgl. von der Zufuhr aus den reicheren, culturfähigeren Nachbargebieten schlechterdings abhängig. Der Plan Berns war gleichbedeutend mit der Aushungerung einer Festung. Aber in demselben Grad war ebendesshalb die Proviantsperre zugleich eine äusserst gehässige, ja grausame Maassregel und bei näherer Erwägung nichts desto weniger von sehr zweifelhaftem Erfolg. Beides wurde in Zürich richtig eingesehen und geltend gemacht. Man hob hervor, es sei unchristlich, Schuldigen und Unschuldigen in den fünf Orten, Greisen, Weibern, Kindern, Kranken das Brod vor dem Munde abzuschneiden. Man berechnete zugleich richtig die Wirkung der Maassregel auf das Volk, auch das eigne, welches dieselbe mehr von der humanen, als von der politischen Seite auffassen werde; man werde da durch unter demselben anstatt Freunde sich Feinde machen und die Sache zuletzt zu einem schlimmen Ende führen. Derselben Ansicht war auch Strassburg [2]). Vor Allen aber war es Zwingli, welcher diese Maassregel verabscheute und dieselbe durch öffentliche und private Vorstellungen zu hintertreiben suchte. Auch jetzt hielt er an seiner Meinung fest, dass ein bei der Uebermacht der Städte voraussichtlich kurzer und unblutiger Krieg das sicherste Mittel sei zum Ziel zu gelangen. Noch in der Zeit der letzten Verhandlungen über die Sache, welche in dem benachbarten Städchen Bremgarten gepflogen wurden, kam Zwingli einmal heimlich bei Nacht in Begleitung von zwei vertrauten Männern dort hinüber, um in Heinr. Bullingers Pfarrhaus mit den Abgeordneten von Bern ernstlich zu reden und ihnen über die unheilvolle Maassregel eindringliche Vorstellungen zu machen. Verzichte man auf dieselbe, wie die vermittelnden Kantone wollten, so würden die fünf Orte frecher und böser, als zuvor. Be-

[1]) Bullinger 2, S. 347. 362. 377. 383.

[2]) Bullinger 2, S. 384. 3, S. 71.

harre man dabei, so hätten jene den Vortheil des Ueberfalls. Gelinge ihnen derselbe, so werde er viel frommer Leute kosten, der Lehre und Kirche einen merklichen Abbruch thun, dazu Verwirrung in alle Dinge bringen, auch die Feinde trotziger machen und gegen das Evangelium noch mehr verhärten. Aber alle diese Vorstellungen blieben vergebens.

Auch die übrigen Städte: Basel, St. Gallen, Schaffhausen traten dem Vorschlag Berns bei. Am 15. Mai 1531 wurde der förmliche Beschluss gefasst und für alle Städte verbindlich erklärt [1]). So musste Zürich, gar Manche daselbst nicht ungern, der Mehrheit sich fügen und ordnete demnach in seinem Gebiete die Sperre an. Aber auch in Zürich mochten die geheimen Gegner der Reformation das nicht ungern sehen, denn kaum war hier und anderwärts die Maassregel in Vollzug gesetzt, so traten die von Zwingli vorausgesagten Folgen ein. In den reformirten Kantonen erhob sich die Stimme der Bevölkerungen einmüthig dagegen. Vom religiösen, wie vom politischen Gesichtspunkt wurde sie verurtheilt. Man erinnerte „insonders das geschrieben sye in paulo zu den Römern und in Sprüchen Solomons: Wenn din fygend hungeret, so spyss inn; wenn inn dürstet, so dränck inn; denn wenn du das thust, so wirst imm dglut uff sin houpt trächen“ [2]). Wenn die fünf Orte verdienten, dass man sie aushungere, warum dann nicht lieber sie kriegerisch überziehen? Man dränge ihnen einerseits das Schwert in die Hand und schade sich andrerseits dadurch, dass man ihnen die Führung des ersten Schlages überlasse [3]). In der Stadt Zürich selbst aber, wo am Pfingstfest das Mandat öffentlich in der Kirche verkündet wurde, predigte Zwingli an demselben Tage: Wer einmal keck genug ist, dem Andern in's Angesicht zu sagen, er müsse zu Boden, der muss dem Worte die Faust unmittelbar folgen lassen. Schlägt er nicht selbst, so wird er geschlagen. Als Uebelthätern entzieht ihr den fünf Orten die Lebensmittel und scheut euch, den Streich folgen zu lassen. Statt dessen lasset ihr lieber die Unschuldigen hungern und bleibet stille sitzen. Damit zeigt ihr an, ihr habet nicht genügende Ursachen zu Strafe, und nöthigt sie, damit sie leben können, euch zu schlagen. — Genug, mit Bangig-

1) Bullinger 2, S. 386: „Sömliche abstrickung der proviand sol ouch von uns allen beharret, und nitt abgelassen werden dann mitt unser aller wüssen willen und gefallen. Dan, wie obstadt, wir alle dazu vergriffen sin söllend.“

2) Bullinger 2, S. 396.

3) Bullinger 3 S. 29.

keit und Entrüstung rügte Zwingli die Vorspiegelungen, durch welche auch in den Räthen Viele sich bethören und in eitle Friedenshoffnungen einwiegen liessen. Die Meinungen über diese öffentliche Aeusserung waren getheilt. Etliche betrachteten sie als aufrührerisch und als ein Anhetzen zum Krieg, Andere „nodträgen (??) sin" [1]).

30. Seit langer Zeit zum ersten Mal werden hier wieder Stimmen gegen Zwingli laut in Zürich selbst. Sie sind Symptome einer Wendung, die in der gesammten bisherigen Situation sich anbahnt. Seine Gegnerschaft fing nach langer Unthätigkeit zum ersten Mal an wieder sich zu regen und aus der Zahl der Unzuverlässigen Bundesgenossen zu werben. Zwingli selber blieb diese Wendung nicht verborgen. Im Gegentheil: er hatte ein lebhaftes Gefühl sowohl von der Lage, in welche die öffentlichen Dinge gerathen waren, als derjenigen, in welcher er selbst sich befand. Die verhängnissvollen Folgen der falschen Maassregel gegen die fünf Orte sah er ahnend voraus. Er hatte sie nicht verhindern können; aber er schaute noch tiefer, in den Geist im Ganzen, aus welchem diese Maasregel entsprungen war. Er erblickte denselben in dem noch immer nachwirkenden Einfluss der Gleisnerei, der Pensiöner, welche durch die gesammte Schweiz hin eine zusammenhängende Partei bildeten. Daran war etwas Wahres. Aber dass er ihnen Waffen in die Hand gegeben, scheint sich Zwingli nicht gestanden zu haben. Vollends trat jetzt der Hauptfehler in seinen Folgen hervor, dass er Faktoren in seine Rechnung aufgenommen hatte, welche er in Wirklichkeit nicht genugsam beherrschte. Die Vereinigung mit Bern und den übrigen Städten hatte ihm die Zuversicht verliehen zu seinen kühnen Entwürfen. Aber die Voraussetzung die Bundesgenossen in gleicher Weise für seine Pläne gewinnen und lenken zu können, wie er Zürich bisher theokratisch durchdrungen und gelenkt hatte, erwiess sich nun als irrig. Weil sein Gewicht, wenn immerhin auch dort bedeutend, dennoch in Bern und in den übrigen Städten nicht schlechthin maassgebend empfunden wurde, war es zu jener halben Maassregel gekommen, welche weder Krieg noch Friede war, welche aber, während sie an Feindseligkeit dem Krieg um nichts, um so mehr demselben an rascher und entscheidender Wirksamkeit nachstand. Von diesem Geist der Halbheit sah Zwingli zu seinem tiefen Schmerz nun auch Zürich angesteckt.

[1]) Bullinger 2, S. 388.

Zum ersten Mal seit Langem war Zürich seiner Stimme nicht gefolgt; seine unverholene Aussprache hatte nichts gefruchtet. Die Opposition, welche lange geschlummert, hatte bei diesem Anlass zum ersten Mal sich wieder geregt. Zwingli ahnte unter diesen Umständen einen weiter um sich greifenden Abfall; es beschlich ihn das untrügliche Gefühl, dass es mit seinem Wirken in Zürich am Ende sei. In diesem Gefühl trat er am 26. Juli 1531 persönlich vor den grossen Rath und bat nach einem Rückblick auf sein eilfjähriges Wirken und einem ernsten Vorhalt besonders gegen den Wankelmuth Vieler, den Mangel an jener völligen Hingebung von Seiten des Rathes, welche der grosse Zweck erforderte, endlich gegen diejenigen, welchen das Blutgeld noch nicht verleidet sei, um seinen Abschied, mit der Absicht, nach seinem Rücktritt Zürich zu verlassen. Der Rath ward durch das Entlassungsbegehren Zwingli's höchlichst erschreckt. Durch eine Abordnung, bestehend aus den beiden Bürgermeistern und einer Anzahl ihm nahe stehender Mitglieder des Rathes, trat er mit ihm in Verhandlung über sein Vorhaben und bewirkte durch sie, dass Zwingli sein Entlassungsgesuch zurücknahm. Drei Tage später trat der Reformator auf's Neue vor den Rath und gab die Erklärung ab, dass er die Stadt Zürich gern gross machte, wenn sie nur Gott folgten. In Hoffnung ihrer Besserung wolle er bei ihnen bleiben und mit Gottes Gnade sein Bestes thun bis in den Tod, um im Gehorsam gegen Gott und die göttliche Wahrheit seine grosse Aufgabe weiterhin zu vollführen [1]). Wenn auch fortan ohne bestimmenden Einfluss auf den Gang der Angelegenheiten des Gemeinwesens, dessen Steuerruder seiner Hand entglitten war, hat Zwingli sein Versprechen treulich gehalten.

31. Die Vorhersagung Zwingli's trat nur zu bald ein. Die Wirkung der Proviantsperre auf die Bevölkerung der fünf Orte war eine den Erwartungen der Urheber ganz entgegengesetzte. Der gemeine Mann, welcher überall anstatt der entfernteren nur die nächste Ursache von Leiden, welche ihn treffen, in's Auge fasst, erfüllte sich keineswegs gegen die einheimischen Machthaber, sondern umgekehrt gegen die Städte mit der äussersten Erbitterung. Laut wurden die Städte beschuldigt, die Fünförtischen mit Gewalt von ihrem alten Glauben drängen, ihrer Selbstständigkeit berauben und ihren Widerstand durch Hunger brechen zu wollen [2]). Schwerlich war es nöthig von Seiten der Oligarchieen

[1]) Bullinger 3, S. 45.
[2]) Bullinger 3, S. 29.

diese Stimmung unter dem Volk erst zu wecken oder ihr eine bestimmte Richtung zu geben. Genug: die nächstliegende Betrachtung der Dinge und die in den fünf Orten bald genug sich fühlbar machende Noth drängten dort Führer und Volk zur engsten Vereinigung. Ueber den Weg, um sich von dieser Noth zu befreien und die bedrohte Selbstständigkeit zu retten, konnte kein Zweifel obwalten. Erfolglos blieben neue Vermittlungen, welche seit Verhängung der Sperre von den Kantonen Glarus, Freiburg, Appenzell, Solothurn, auch von dem Botschafter des Königs von Frankreich versucht wurden. Es blieb für die fünf Orte kein anderer Weg übrig, als zu den Waffen zu greifen, und zwar ohne Säumen. Vor zwei Jahren hatte ein rascher kriegerischer Aufbruch wider den ungerüsteten Feind, ein unvermutheter Ueberfall den Zürichern den Sieg verschafft. In ganz gleicher Weise warf sich jetzt die Urschweiz auf die Züricher. Am 9. Oktober 1531 liessen die fünf Orte ein Manifest ausgehen, in welchem neben Anderem der Vorwurf des Landfriedensbruches und des Ferdinandischen Bundes auf die Städte und ihre Burgrechte mit Konstanz und Strassburg zurückgeschleudert wurde, und noch am nemlichen Tage rückte das erste Fähnlein der fünf Orte gegen die nahe Zürcherische Grenze vor.

In Zürich war man zwar auf neuen Krieg längst gefasst, aber auf einen so raschen Ausbruch desselben war man keineswegs vorbereitet. Das Wagniss eines Angriffes traute man doch den Fünförtischen nicht ernstlich zu. Den Kriegslärm derselben sah man mehr als ein Mittel an, die Sperre momentan zu durchbrechen. Des leitenden Hauptes entbehrend, in unbegreifliche Sicherheit gewiegt durch das Vertrauen auf die materielle Ueberlegenheit, liess Zürich sorglos die Dinge an sich herankommen; auch etwelche Verrätherei mochte mit im Spiele sein. Genug: man wurde vom Feinde plötzlich überrascht. Dazu kam, dass durch Unschlüssigkeit im entscheidenden Moment die Ergreifung wirksamer Maassregeln verzögert wurde. Es bedarf hier nicht des Eingehens in militärisches Detail. Genug: mit Noth wurde in der Eile ein kleiner Heerhaufe von 1200 Mann zusammengebracht, welcher dem an Streitkräften weit überlegenen Feind in der Nähe des ehemaligen Klosters Kappel sich entgegenstellte. Ein blutiger Kampf entspann sich hier zwischen der kleinen Schaar und dem Feinde. Nach heldenmüthigem Widerstand der ersten unter der Führung Hans Rudolf Lavaters, eines der treuesten Anhänger Zwingli's, gewannen Mittwochs am 11. Oktober die Fünförtischen

einen entscheidenden Sieg. Das Zürcherische Heer wurde theils vernichtet, theils zersprengt.

32. Zwingli war während der letzten Monate von seiner bisherigen unmittelbaren Mitthätigkeit in öffentlichen Dingen zurückgetreten. Aber auf gelegenheitliche Aussprachen hatte er nicht verzichtet, auch den Muth dazu nicht verloren. Soviel war ihm gewiss, dass grosse Untreue, böse Praktiken, heimlicher Neid, Hass und Zwietracht ihr verderbliches Spiel trieben. Nicht lange vor Ausbruch des Krieges redete er von der Kanzel in prophetischer Weise von der Zukunft. „Keine treue Warnung hilft an euch. Die Pensiöner wollet ihr nicht strafen; sie haben unter euch zu viel An- und Rückhalt. Eine Kette ist gemacht; sie wird mir und manchem frommen Züricher den Hals abziehen. Denn es ist um mich zu thun; ich aber bin bereit und willig gegen Gott. Meine Herren sollen diese Leute nimmermehr werden; aber dir, Zürich, werden sie einen blutigen Lohn geben. Denn du willst es also haben. Strafen willst du sie nicht; desshalb werden sie dich strafen. Nichts desto weniger wird Gott sein Wort erhalten und ihre Pracht auch ein Ende nehmen. Das walte Gott und erhalte Seine Kirche.“ Der Chronist fügt hinzu: „Und dise predig gieng vilen träffenlich zu hertzen, sagtend hernach, alls war worden was, gar vil darvon“ [1]). In der Nacht, welche Zwingli zum Zweck der Warnung der Berner Abgeordneten in Bremgarten zubrachte, gab ihm auf dem Rückweg Heinr. Bullinger das Geleite. Zwingli war tief bewegt. Den jungen Freund, gleichsam in der Vorahnung, dass er bald nachher sein Amtsnachfolger werden sollte, segnete er bei'm Abschied dreimal unter Thränen und entliess ihn mit den Worten: „Lieber Heinrich, Gott bewahre dich, und sei treu am Herrn Christo und seiner Kirche!“ [2]) Trübe Todesahnungen, aber gemischt mit getroster Zuversicht, überkamen ihn bei'm Erscheinen eines Kometen am Firmament mit einem langen und breiten Schweif, einer Ruthe ähnlich. Als der Abt Müller von Wettingen ihn um die Bedeutung der Himmelserscheinung fragte, gab Zwingli zur Antwort: Dieser Stern verkündet mir und manchem Ehrenmann und Christen, der es gern recht und gut in der Eidgenossenschaft sähe, schweres Leiden, weil die Untreue und Verrätherei so gar überhand genommen hat. Gott wird es zur Be-

[1]) Bullinger 3, S. 52.
[2]) Bullinger 3, S. 48.

währung hin geschehen lassen. So aber die Ruthe am Hause Gottes anhebt, so weh und aber weh verkündet sie den Widersachern des heiligen Evangeliums. Gott wird seine Sache nichts desto weniger erhalten, obschon es dahin kommt, dass man meinen wird, es werde alles zu Grunde gehen. Der Sache selbst vertraue ich gar wohl, aber den Leuten so wenig, als ich kann. Gott soll unser einiger Trost sein [1]. — Wenige Tage vor Ausbruch des Krieges schrieb Zwingli an H. Bullinger: er besorge, dass grosse Untreue im Spiel sei, und die Gläubigen und die es wohl und gut meinten, würden Uebel erleiden. Aber von Gott werde ihnen kein Uebel geschehen; denn nichts als Kreuz sei uns vom Herrn verheissen, und hätten wir uns auch schlechthin an's Evangelium zu halten [2]. Als das Züricher Hauptbanner endlich auszog, ritt Zwingli mit „und das nach alltem Bruch, nach dem man zu paner alle zyt ein fürnemmen diener der kylchen genommen hat; dorum man ouch jetzt siner ernstlich begärt hat, ouch von desswegen, daz er radten kondt, darzu in grossem ansähen und gunst by dem volck was, das er mit vermanen und trösten leyten kondt" [3]. Man nahm wahr, dass er unterwegs inbrünstig Gott anrief, und den Gedanken, dass er nicht heimkehren werde, sprach er unverholen aus [4]. Er täuschte sich nicht. Als die Schlacht für die Züricher verloren war und die Sieger plünderten, lag unter den Todten und Verwundeten unerkannt auch Ulrich Zwingli, von einem Steinwurf tödtlich getroffen. Er war noch am Leben, auf den Rücken hingestreckt, die Hände betend gefaltet, den Blick gen Himmel gerichtet. So fanden ihn Einige aus dem siegenden Heere und ermahnten ihn, einem Priester zu beichten oder wenigstens die Mutter Gottes und die Heiligen anzurufen. Zwingli schüttelte das Haupt, und nun fluchte man dem hartnäckigen Ketzer, und ein Hauptmann aus Unterwalden gab ihm mit dem Schwerte den Tod.

So schmerzlich die Katastrophe gewesen war, welche Zwingli in seiner einstigen Stellung als Seele und Lenker des Zürcherischen Gemeinwesens erlitten hatte, so hatte doch gerade sie dazu gedient, noch einmal die grossartige Anlage seines Charakters recht sichtbar hervortreten zu lassen. In seinen reformatorischen Handlungen, wie in seinen Entwürfen hatte Zwingli zu keiner

1) Bullinger 3, S. 137.
2) Bullinger 3, 147.
3) Bullinger 3, S. 113.
4) Bullinger 3, S. 137.

Zeit das Seine gesucht, sondern auch da, wo er irrte und fehlgriff, stets in gutem Glauben gehandelt die Sache Gottes selber zu führen. Ebendarum hatte ihm auch unter den widrigen Ereignissen, welche ihn von seiner Höhe stürzten, nicht der gottergebene Sinn und der höchste Trost des Christen in solchen Lagen, der Trost eines guten Gewissens vor Gott, gemangelt. Aber neben diesem beruhigenden Festhalten an der religiösen Ansicht der menschlichen Dinge hatte er sich durch den Sturz von der Höhe seiner bisherigen Stellung auch das nicht rauben lassen, was wir wiederholt als einen der edelsten Vorzüge seines sittlichen Wesens als Mensch kennen gelernt haben, nemlich seine sociale Sinnesweise. Sie hat Zwingli, wie selten ein Anderer, bewahrt bis zu Ende, ein Zeichen, dass sie ächt war, ein innerlich lauterer Trieb, nicht bloss eine vorübergehende Wallung oder gar die täuschende Umkleidung des feineren Egoismus in der Sucht der eignen Person, dem Ich, zur Geltung zu verhelfen. Die Führerschaft hatte er verloren; aber mochte er auch nicht mehr als Haupt an der Spitze stehen, so hatte er sich dennoch darum nicht missmuthig und trotzig von der Sache der Seinigen abgewendet. Vielmehr im unerschüttert gebliebenen Pflichtgefühl des Christen, des Predigers und des Bürgers war Zwingli in verzichtender Gehorsamsübung als ein Mann, wie jeder andere neben ihm, mit in die Reihe derer getreten, welche zum Kampf für eine — wie er nur zu genau wusste — verlorne, und zwar nicht durch seine Schuld verlorne Sache auszogen. Neben so manchem andern muss ihm vor allem dieser Ruhm treuen und demüthigen Ausharrens bleiben, zur ernsten Pädagogie für eine einseitig religiöse Ansicht, die, wenn sie Zwingli nicht geradezu verdammt, doch seiner Person und seinem Ausgang niemals eine wahre Theilnahme geschenkt, ja sich nicht einmal die Mühe gegeben hat seine Geschichte gründlich zu erkunden, zur Steuer dagegen für eine Weltbetrachtung, welche mit dem religiösen stets auch den sittlichen Faktor im Christenleben zu verbinden gewohnt ist. Sie darf getrost, soweit das einer Creatur gegenüber statthaft ist, wie den andern grossen Werkzeugen Gottes in der Reformation, mit dankbarem Herzen den Tribut der Verehrung auch Zwingli zollen. Für das aber, was er menschlich gefehlt hatte, hat er durch seinen Tod Sühne geleistet.

IV.

Die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Zürich unmittelbar nach Zwingli's Tod.

33. Die Darstellung des Zwingli'schen Reformationswerkes findet in dem Tode des Reformators ihren natürlichen Abschluss. Gleichwohl ist es von Wichtigkeit für den Zweck der nähern Kenntniss dieses Werkes, auch den auf jenes Ereigniss nächstfolgenden Jahren noch eine eingehendere Aufmerksamkeit zu widmen. Denn die Begebenheiten jener Jahre helfen nicht wenig das Wesen jenes Werkes nach unterschiedlichen Seiten hin vervollständigen und verdeutlichen. Man lernt daraus in manchen Stücken klarer, als während seines eigenen Lebens, die wirklichen Resultate von Zwingli's Thätigkeit in Staat und Kirche, in Volk und Geistlichkeit erkennen. Was bei Zwingli in unmittelbarem Handeln und thatsächlichen Maassregeln, das kommt hier mehr in ausführlichen Aussprachen und Erörterungen zum Vorschein. Die Principien Zwingli's wirken jetzt für sich, getrennt von seiner schöpferischen Persönlichkeit, getragen in der Kirche von Freunden und Zöglingen, im Staat von den Epigonen seiner Partei. Man lernt die in der Schule Zwingli's gebildete Geistlichkeit kennen, und in ihren Geschicken kommen neben dem Wahren und Probehaltigen auch die Fehler der Zwinglischen Institutionen zum Vorschein. Für die Erkenntniss der Folgen und des naturnothwendigen Entwikelungsganges der theokratischen Regimentsführung im gewöhnlichen Lauf der Dinge ist daher die Geschichte dieser Jahre von ganz besonderem Interesse.

Höchst traurig waren die Zustände im Innern der Stadt Zürich seit der Niederlage bei Kappel. Mit Zwingli's Rücktritt von der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten war dort eine Lücke fühlbar geworden, für welche sich keine Ausfüllung fand. Der straffe Zusammenhalt in dem Uebergewicht einer mächtigen Persönlichkeit war nicht mehr vorhanden. Es kam eine Unsicherheit zum Vorschein, wie sie die unausbleibliche Folge des Weichens aus der längere Zeit eingehaltenen Bahn einer bestimmten Politik zu sein pflegt. Nun seit dem unglücklichen Treffen lag nicht nur der Mann, welcher seit Jahren die Seele des Gemeinwesens gewesen war, erschlagen draussen auf dem Schlachtfeld, sondern mit ihm war eine unverhältnissmässig grosse Anzahl derer gefallen, welche ihm am treuesten angehangen hatten, der eifrigsten Förderer seines Werkes; denn gerade sie vor allen Andern hatten im ersten Augenblick der Gefahr um

das bedrohte Panier ihrer Sache sich gesammelt. Der kleine Rath in Zürich bestand aus fünfzig, der grosse Rath aus zweihundert Personen; nicht weniger als sieben Mitglieder des ersteren, nicht weniger als neunzehn des zweiten, fünfundzwanzig Geistliche, im Ganzen 514 Mann, darunter hundert Bürger der regierenden Stadt, mehr als der zehnte Theil der gesammten wehrhaften Mannschaft derselben, hatten bei Kappel den Tod gefunden. Furchtbar war desshalb der erste Eindruck der Hiobspost aus dem Lager unter den daheim Gebliebenen, besonders in den ersten Tagen, wo man über die Zahl der wirklich Umgekommenen noch in banger Ungewissheit schwebte. Da verstummten alle die übermüthigen Reden, wie sie einst vom Gefühl der Uebermacht über die fünf Orte eingegeben waren. Statt ihrer wurden nun da und dort Stimmen ganz anderer Art laut. Man fing an theils zu schelten, theils zu klugrednern: „das habe man von Zwingli und den Pfaffen," und: „hätte man diess und jenes gethan, so wäre man des Unfalls überhoben geblieben." Lebhaft schildert die verschiedenen Stimmungen Bullinger: „die Pfaffen und ihr Anhang seien kriegerisch gewesen, hätten wider die fünf Orte angehetzt und damit nicht nur sich selbst, sondern auch andere Leute in solch' Verderben und Schande gebracht. Vor dem Unfall habe ein Biedermann nicht reden dürfen, wie es ihm um's Herz gewesen, auch nicht rathen, was ihm gut dünkte: jetzt, wo das Schiff auf den Sand gerathen und die Mehrzahl derer, die Einem den Mund geschlossen, den Untergang gefunden, dürfe man wieder reden und wolle darum auch reden, was zum Frieden diene. Andere freilich äusserten über solche Reden grosses Missfallen und waren der Meinung, der schlimme Ausgang sei kein Wunder, da so viele Gleisnerei und arge Unredlichkeit den Leuten innegewohnt habe, von welchen jetzt so grobe Reden ausgingen, und die noch grössern Zorn Gottes und schwerere Strafen verdienten, weil sie ein „eerlich gut fürnemmen" und ehrliche, redliche Leute, die dabei gelitten hätten, so boshaft und giftig schmähten." [1]) Aber solch' treue Anhänger Zwingli's hatten jetzt einen schlimmen Stand. Auf ihnen lastete mit voller Schwere der Druck der jüngsten Ereignisse. Was bisher ihr Ruhm gewesen war, wurde ihnen jetzt zum Vergehen gestempelt und lähmte völlig jede ihrer Aeusserungen. Zwingli's kühnes, entschiedenes Vorgehen zur Förderung des Evangeliums schien durch den Erfolg gebrandmarkt. Seine nächsten Freunde waren sogar in ihrer persönlichen Sicher-

1) Bullinger 3, S. 163. 176. 254.

heit bedroht. So musste Leo Jud Tage lang bei Freunden sich verborgen halten, da er in seinem Pfarrhaus vor Meuchlerhänden nicht sicher war. Mykonius aber durfte es kaum wagen von seiner Wohnung die wenigen Schritte über die Strasse zu gehen bis zur Schule, um daselbst sein Amt zu versehen. [1])

Fast noch schlimmer als in der Stadt war die Stimmung unter dem von Anfang an der Sperre abholden Landvolk. Selbst in solchen Gegenden, wo bisher eine gewisse Neigung für den Krieg vorhanden gewesen war, folgte jetzt ein jäher Umschlag. [2]) Man wollte unbedingt Frieden, und als die Unterhandlungen sich länger hinzogen, als es dem Landvolk nothwendig und wünschenswerth schien, vollends als der immer kühner gewordene Feind Streifzüge, begleitet von Plünderung und Verwüstung, in die nächstgelegenen Züricher Gebiete wagte, so erfolgten von Seiten des Landvolks nicht nur sehr unzweideutige Erklärungen gegen die Stadtobrigkeit, sondern es traten sogar Ausschüsse der Landleute zusammen, entschlossen nöthigenfalls auf eigne Hand Friedensunterhandlungen mit den Siegern zu eröffnen.

Völlig trostlos war endlich der Geist im Heere, welches sich während des Unglücks und nach demselben endlich gesammelt hatte und noch im Feld stand. Zwar hätten die Städte auch nach dem unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Kappel noch mehr als genug Macht besessen, um die Scharte auszuwetzen und bei einer nachdrücklichen Kriegführung schliesslich den fünf Orten ihren Willen zu diktiren. Aber eine eigentliche Neigung zum Krieg war schon vorher nirgends vorhanden gewesen; ebendesswegen hatte man in der halben Maassregel, welche einen so unglücklichen Ausgang genommen, einen Ausweg gesucht. Die von Zürich erlittene Niederlage aber, anstatt zur energischen Aufnahme der kriegerischen Operationen zu spornen, übte weit mehr die Wirkung die etwa vorhandene Neigung dazu abzuschwächen. Zwar zogen Bern und die übrigen Städte ein Heer von 24,000 Mann zusammen, welchem die fünf Orte nur 10,000 Mann entgegenzustellen hatten, auch schien besonders Bern im Anfang zu einer nachdrücklichen

[1]) Wir folgen in diesem Abschnitt der eingehenden Schilderung von Pestalozzi, Heinr. Bullingers Leben und ausgewählte Schriften. S. 68 ff.

[2]) Bullinger 3, S. 243 macht dazu die sehr richtige Bemerkung: „Dorumm noch ein warhafft wort ist, daz von allen gesagt, Nieman sölle nüt anheben uff den gemeinen man, der Dingen, die üzid lang wären söllend, und vil gefaren habend. Da aber ein krieg allermeist gefaren hat, und nitt kan hingelegt werden, wenn ein yeder wöllte. Socrates sprach: *Facilius est quietum movere, quam permotum sedare.*

Fortsetzung des Krieges entschlossen. Aber bald schrumpfte dieses Vorhaben sehr in's Kleine zusammen; es kam dahin, dass man sich auf den Schutz der eigenen Grenzen beschränkte. Von einem Vordringen auf das Gebiet des Feindes, von Bestrafung des Friedensbruches, von einer Sühne für die Schmach, welche die Zürcherischen Bundesgenossen erlitten hatten, war nicht mehr die Rede. Die Aufstellung so bedeutender Streitkräfte ist nur als Mittel anzusehen, um den eingeleiteten Friedensunterhandlungen einen gewissen Nachdruck zu verleihen. Unmuth, Mangel an Einheit und, nachdem auch eine Anzahl kleinerer Scharmützel stets zum Nachtheil der städtischen Waffen ausgefallen waren, Entmuthigung bildeten die Hindernisse, welche einem gemeinsamen energischen Vorgehen auf Seiten der städtischen Heerführer sich entgegenstellten. Das schlimmste Hinderniss bestand aber freilich in der durchgehenden Ungunst, in welchem der Krieg in den reformirten Gebieten bei dem gemeinen Mann stand, der doch die Last desselben vornemlich zu tragen hatte. Die Missstimmung über die Sperre hatte seit dem grossen Unglück keineswegs etwa mit Rachegedanken sich gegen den Feind gekehrt, sondern weit mehr gegen die eigenen Herren und Führer, welche man als die letzte Ursache der unglücklichen Wendung der Dinge ansah. „Was haben die fünf Orte uns zu Leide gethan, dass wir mit ihnen kriegen sollen?“ — so hörte man in dem Heere der Züricher immer häufiger fragen. [1]) Das Heer der Berner aber nahm überall nur mit halber Gesinnung an der Kriegführung Theil und zeigte wenig Neigung sein Blut für eine Sache zu verspritzen, in welche es durch Zürich verwickelt worden war. Haufenweise verliess bei'm Einbruch der winterlichen Witterung das Kriegsvolk der Städte das Lager und zog Ehre und Pflicht zuwider heimwärts. Was konnten unter diesen Umständen selbst die tüchtigsten und bestgesinnten Heerführer ausrichten? Aber freilich stand an der Spitze des Berner Heerhaufens ein Mann wie der Schultheiss Sebastian von Diesbach, der wie gar manche andere der tüchtigsten Führer im Herzen noch katholisch-pensiönisch gesinnt war. Im Züricher Heer aber konnte, als der Feind Streifzüge in das Züricher Gebiet unternahm, der bisherige Oberhauptmann Hans Rudolf Lavater, der treue Freund des sel. Zwingli, sich keinen Gehorsam mehr verschaffen. Man war genöthigt einen andern zu ernennen und wählte Hans Escher,

[1]) Bluntschli S. 516.

zwar einen tapfern Mann, aber einen von denen, welche von jeher bei den fünf Orten wohlgelitten und ihnen wohlgeneigt waren, um — durch seine Vermittlung leichter zum Frieden zu gelangen. So bewährte sich Zwingli's oft ausgesprochener Argwohn wider die Lauterkeit der Gesinnung nicht weniger Personen von Geltung im eigenen Lager. Durch die Abmehrungen und Purifikationen der Räthe in den vorhergehenden Jahren waren gar manche geheime Sympathieen für die religiösen und politischen Tendenzen der fünf Orte wohl niedergehalten worden; aber ausgerottet waren sie damit keineswegs. Naturgemäss brachen dieselben jetzt mit der wieder gesteigerten Geltung der altpensiönischen Militärpartei von Neuem hervor.

Unter diesen Umständen war mit Abschluss des Friedens keine Zeit mehr zu verlieren. Die ersten Unterhandlungen, unter Vermittlung der bereits genannten unbetheiligten Kantone, der Schwäbischen Reichsstädte und der Gesandten von Frankreich, Mailand und Savoien eingeleitet, scheiterten an einem Artikel, welcher dem confessionellen Ehrgefühl der Städte doch zu stark widerstrebte. Die Anhänger der Reformation in den gemeinen Herrschaften sollten gehalten sein von ihrem Glauben wieder abzustehen. Auf diese Forderung einzugehen war geradezu unmöglich. Unmöglich durfte Zürich die Glaubensgenossen in den gemeinen Herrschaften gänzlich preisgeben. Diess fühlte selbst der einer friedlichen Vereinbarung sonst zugethane neue Oberhauptmann der Züricher. Der Kriegsrath hatte nach Zürcherischem Gebrauch, wenn das Heer im Feld stand, auch in politischen Dingen eine Hauptstimme. Hans Escher stellte in einer Versammlung der unter ihm stehenden Truppenführer vor, es sei bei der immer noch vorhandenen Ueberzahl der städtischen Streitkräfte über diejenigen der Länder, zumal bei der noch unversehrten Macht Berns, kein Grund vorhanden sich unwürdige Bedingungen gefallen zu lassen, zumal Bern, wie früher dem Krieg, nun einem unehrenhaften Frieden abgeneigt sei. Aber die Räthe in Zürich standen unter dem doppelten Druck theils von Seiten ihres immer schwieriger werdenden Landvolks, theils der siegestrotzigen fünf Orte. Das Landvolk redete immer unverblümter und wollte von der Vertröstung auf die Macht der Berner nichts hören, welche, abgesehen von früheren an Bern gemachten übeln Erfahrungen, während dieses Krieges ihre Haut nicht daran gesetzt hätten. Im Lager der fünf Orte aber war alles Ernstes davon die Rede, wenn nicht die Rückkehr Zürichs selbst zum alten Glauben, doch mindestens die der gemeinen Herrschaften zur Friedensbe-

dingung zu machen. Indessen erklärte sich schliesslich doch auch hier die Mehrheit gegen einen solchen Friedensartikel. So ward endlich am 16. November der sogenannte zweite Landfriede unter folgenden Bedingungen abgeschlossen: 1) Die von Zürich versprechen, die fünf Orte und deren Verbündete „bei ihrem wahren unbezweifelten Christenglauben“ ruhig und unangefochten zu lassen, und die fünf Orte wollen auch die von Zürich und ihre Anverwandten „bei ihrem Glauben“ lassen: eine Anerkennung beiderseitiger confessioneller Unabhängigkeit, aber in einer für die reformirte Kirche herabwürdigenden Form ausgedrückt. 2) Beide Theile lassen einander unangefochten in ihren Vogteien und Herrschaften. Den Gemeinden daselbst steht es frei, wieder zum alten Glauben zurückzukehren, aber auch bei dem neuen zu bleiben. Die Kirchengüter werden unter beide Confessionen getheilt. 3) Die Züricher versprechen die Bünde und das Herkommen zu halten; 4) die neuen Burgrechte abzuthun; 5) die in Folge des ersten Landfriedens bezogenen Entschädigungen zurückzubezahlen; 6) in Zukunft dem eidgenössischen Rechtsgang sich zu unterziehen. Die Gefangenen werden gegenseitig ausgetauscht und freigegeben. Für die Kriegskosten musste Zürich einstehen. [1]) Nachdem Zürich mit Annahme dieser Bedingungen vorangegangen, musste auch Bern sich anschliessen.

34. Es ist ausser Frage, dass dieser Friedensschluss für die Reformirten eine schwere Demüthigung enthielt. Aber noch bitterer waren manche Erfahrungen, welche sie in der nächsten Folgezeit zu machen hatten. Zwar befand sich unter den Friedensartikeln einer über die Glaubensfreiheit der Evangelischen in den gemeinen Herrschaften. Aber trotzdem waren letztere einer Menge von Bedrückungen und Quälereien ausgesetzt. Auf dem Rechtsweg war den unaufhörlichen Beschwerden darüber keine Abhülfe zu schaffen. Denn unter den Mitherrschern bildeten die katholischen Kantone die Mehrheit. Ein anderer Weg der Abhülfe aber stand jetzt nicht offen. So gerieth Zürich in die peinliche, demüthigende und oft wahrhaft verzweifelte Lage, da man nach den gemachten Erfahrungen auf eine kriegerische Entscheidung nicht abstellen mochte, gegenüber erhitzten und übermüthigen Widersachern immer den Weg, wenn auch noch so fruchtloser gütlicher Vorstellungen einhalten zu müssen.

1) Bluntschli S. 524.

Aber auch Erfahrungen der allerbetrübendsten Art blieben nicht aus. Zwingli's Grundsatz den Religionszustand in den bisherigen Gemeinden von der Stimmenmehrheit auf eine auch die Minorität bindende Weise abhängig zu machen, [1] und seine Beruhigung über die Besorgnisse, dass die Mehrheit der Wahrheit ihr Ohr verschliessen könnte, durch die Hoffnung, wenn nur das Wort Gottes getreulich gepredigt werde, so werde es Gott schon mehren, bis die Widersacher übermehrt worden, [2] — dieser Grundsatz zeigte sich jetzt in seiner ganzen Gefährlichkeit. Zahlreiche Gemeinden der gemeinen Herrschaften, eingeschüchtert und hart gedrängt von dem überwältigenden Einfluss der siegreichen katholischen Kantone, stimmten auf's Neue ab über die Frage, zu welcher Glaubensgemeinschaft sie sich halten wollten, und kehrten daraufhin zum Papstthum zurück. Diese Thatsache führte Männer, welche der Wahrheit offen waren, wie Grynäus in Basel, zu dem in einem Brief an Leo Jud niedergelegten aufrichtigen Geständniss: „Gewiss wäre ich unsinnig, wenn ich nach dem Erfolge die Brüder beurtheilen wollte, die tapfern Männer. die selbst ihr Leben völlig daran setzten aus Liebe zum Rechten. Je mehr ich Zwingli's Schriften lese, desto mehr bewundere ich die ihm verliehene Gnade . . . Aber jetzt sehen wir, wie die Andern ebenfalls durch die Stimmenmehrheit über die Religion entscheiden, wie zuvor wir selbst; sie haben's von uns gelernt. Wir haben die Ceremonien abgeschafft und das Evangelium behauptet nicht durch Geduld und Langmuth, sondern durch die Stimmen der Mehrheit, so dass es auf Menschenhoffnung und Menschenbeifall beruhte, nicht auf den rechten Wurzeln . . . Mit ungeheurem Selbstvertrauen haben wir uns zur Entscheidung durch die Waffen geneigt". „Nicht durch Gewalt und Schrecken," fügt er bei, „sondern durch Demuth und Liebe müssen wir die Wahrheit aufrecht erhalten. Festigkeit ist nothwendig in diesen schweren Zeiten, mein Leo!" [3]

Am jammervollsten aber war das Schicksal jener von den katholischen Orten allein abhängigen Gebiete, wo, unter dem Schutz von Zürich und während der Periode von dessen gewaltsamem Vorgehen, die Herrschaft jener von den Eingesessenen abgeschüttelt und der evangelische Glaube angenommen worden war:

[1] Von den Bildern u. s. w. Werke I, 578 u. a.

[2] Vom Touf. Werke II, a. S. 260.

[3] Pestalozzi, Leo Judä (Th. 9. Hälfte 1. des Lebens und der Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Elberfeld 1860) S. 37.

Rapperswyl, Gaster, Wesen, ein Theil der Unterthanenlande des Abts von St. Gallen, Bremgarten, Mellingen, die sogenannten freien Aemter. Sie wurden geradezu als Empörer behandelt, ihrer althergebrachten politischen Rechte verlustig erklärt, um grosse Summen Geldes gebüsst, ihrer Prediger, Bibeln und Kirchen beraubt, zur Wiederherstellung des schimmernden römischen Kirchenschmucks, in'sbesondre der als „Götzen" verabscheuten Heiligenbilder gezwungen, ja sogar durch derbe Einschüchterungen und die heftigsten Drohungen genöthigt, wiederum die Messe zu besuchen. [1]) Vergeblich war die Fürsprache von Zürich und Bern. Denen, welche vom evangelischen Bekenntniss nicht lassen wollten, blieb nichts Anderes übrig, als das traurige Recht der Auswanderung. Von allen Seiten strömten daher von Haus und Hof vertriebene Glaubensgenossen nach Zürich.

35. Hiermit blieb von den territorialen Eroberungen, welche von Zwingli's theokratischer Politik gemacht worden waren, soweit dabei äussere Gewalt mit in Anwendung gekommen war, unter den Stürmen der fünförtischen Gegenreformation nichts übrig, als eine schmerzliche, aber auch anklagende Erinnerung. Um so mehr fragt es sich, was nach der Niederlage von Kappel, in welcher die von der Schweizerischen Reformpartei erstrebten politischen Gestaltungen ihren Untergang fanden, aus Zwingli's Kirche geworden sei.

Auch in der Richtung auf das Kirchliche zeigten sich Spuren jener schon geschilderten leidenschaftlichen Reaction gegen Alles, was von Zwingli geschaffen worden war. Von Neuem erhob sogar der Papismus in Zürich sein Haupt. „Man sähe jetzund wol," hiess es, „wer den rechten Glauben habe, und wem Gott beygestanden sye. Etlich woltend wetten, man wurde kürzlich zu Zürych wiederum Mess halten. Etlich die sich glychsnet hattend, als wären sie getrüwe Fründ Christi und synes Evangelii gsyn, wolltend dess nit Namen mer haben, stalltend sich wider die Pfaffen (als sy die nampten) und redtend grusamer wider den Zwingli und synen Anhang, denn die offen Find gewesen waren." Durch die gesammte Schweiz ging das Gerücht Zürich werde zur Römischen Kirche zurückkehren [2]). Aber obschon mit Zwingli die treuesten und angesehensten Männer seines Anhangs bei Kap-

1) Pestalozzi, H. Bullinger S. 82.

2) Bullinger, Reformationsgeschichte III, 254. Gieseler, Kirchengeschichte III, 1. S. 377 und 379. Pestalozzi, Leben Bullingers S. 68 ff.

pel das Leben verloren hatten: die religiösen und kirchlichen Schöpfungen Zwingli's, das, was wirklich und allein aus der Saat des Wortes und des Geistes hervorgesprosst war, vermochte dieser Sturm doch nicht zu zertrümmern. Nur das fand — und zwar nicht einmal dieses ganz [1]) — seinen Untergang, was dem Evangelium, bevor es eine selbstständige Wurzel in den Gemüthern gewonnen hatte, als erster äusserer Stütz- und Anlehnungspunkt gedient hatte, die Hülse des Nationalen, innerhalb welcher der oekumenische Gedanke sich entwickelt hatte, der er aber längst entwachsen war; die nach Gottes Wort reformirte Kirche Zürichs dagegen blieb in ihrem Bestand. Es ging in Erfüllung, was von Zwingli selber einst ausgesprochen worden war: „mein Absehen ist in der Kirche Gottes ein Werk aufzurichten, das sich selbst im Feuer erhalte und die Macht desselben nicht zu fürchten hat. Ein solches Werk aber kann nur auf das Fundament errichtet werden, welches Christus ist, der auch das Gebäude der Apostel und Propheten trägt" [2]).

Eine der ersten Aufgaben für die Zürcherischen Räthe nach Abschluss des Friedens bestand darin Zwingli einen Nachfolger zu geben, der als erster Pfarrer an der Hauptkirche zum grossen Münster die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten als Vorsteher der Geistlichkeit zu übernehmen vermöchte. Nachdem Oekolampadius in Basel und Leo Jud, Zwingli's langjähriger Freund und Mitarbeiter, abgelehnt hatten, wurde durch Letzteren derjenige Mann empfohlen, welchen Zwingli selber für den Fall, dass er nicht aus dem Krieg zurückkehren würde, als die geeignetste Person an seiner Stelle bezeichnet hatte. Es war der erst siebenundzwanzigjährige Heinrich Bullinger, bisher Prädikant in Bremgarten, welcher seit seiner Vertreibung von dort durch die fünförtische Gegenreformation in Zürich als Flüchtling sich aufhielt. Des innigen Verhältnisses, das zwischen ihm und Zwingli bestanden hatte, ist schon gedacht worden, ebenso seiner seltenen Geistes- und Charaktereigenschaften, sowie der hervorragenden Stellung, welche Bullinger später Jahrzehnde lang an der Spitze der deutschen Schweizerkirche einnahm. Schon am 9. December 1531 wurde Bullinger durch einstimmige Wahl des

[1]) Es blieb in den nächsten Jahrzehnden wenigstens in Zürich und Bern bei dem Grundsatz des durch Zwingli umgewandelten Staatslebens sich der fremden Bündnisse, der verderblichen Pensionen, sowie des Zucht und Sitte zerrüttenden Kriegslaufens zu enthalten. Pestalozzi, Hans Rudolf Lavater S. 33. 36.

[2]) Christoffel S. 94.

Rathes der Zweihundert zu seinem neuen Amte berufen. Diese Einstimmigkeit lässt sich als ein günstiges Zeichen für das fortlebende Andenken an Zwingli betrachten, für die tiefern Wurzeln, welche Zwingli's Geist ungeachtet des grellen Umschlags der Stimmung in Zürich getrieben hatte. Der Rath hatte seit der Bestürzung der ersten Wochen nach den grossen Unfällen wieder mehr Sammlung gewonnen. Vielleicht aber war Bullingers Wahl zugleich eine nicht unabsichtliche Kundgebung wider die in der Schweiz sehr absichtlich ausgestreuten Gerüchte, dass Zürich demnächst zum Papstthum wieder zurückkehren werde. Denn ein Mann, welcher eine grössere Pietät für Zwingli besass, der entschiedener zu dessen Grundsätzen stand und dessen Sache als eine gute Sache unter allen Umständen zu vertreten den Muth behielt, [1]) als Heinr. Bullinger, liess sich nicht finden. Daher fingen Alle, welche in Zürich dem einstigen geistlichen Haupte Treue bewahrt, und insbesondere die eingeschüchterten Geistlichen an, sich um die Person eines Vorstehers zu sammeln, welcher mit einem unerschrockenen Character und entschiedener Festigkeit in Grundsätzen ungeachtet seiner Jugend einen hohen Grad von jener umsichtigen Weisheit und Mässigung, und besonders jenes conciliante Wesen besass, welches die schwierigen Umstände jetzt in so hohem Grad erforderten. Diese Eigenschaften sollten schon unmittelbar bei Antritt seines Amtes auf ernste Proben gestellt werden.

36. Um das stürmisch aufgeregte Landvolk zu beruhigen, hatte der Rath mit Abgeordneten der Landschaft ein Verkommniss abgeschlossen [2]). Dasselbe ging von dem Gesichtspunkt aus, dass Zürich aus Verhängniss Gottes des Allmächtigen und besonders zu Strafe seiner Sünden in einen schweren, verderblichen Krieg gegen Eidgenossen verwickelt worden sei, zu welchem aber „ettlich hochmütig unrüwig uffrürisch lüt geistlichs und welltlichs standspersonen, von Statt und Land," denen der vorige Frieden zu Kappel nicht recht gewesen sei, nicht geringe Ursache gegeben hätten. Dass damit die p o l i t i s c h e Richtung Zwingli's und seiner eifrigen Anhänger verurtheilt werden sollte, ist leicht einzusehen. Dagegen war in dem Verkommniss die r e l i g i ö s e Seite der Wirksamkeit des Reformators in dem wechselseitigen feierlichen Versprechen „von Gotswort und unserem waren Christen-

[1]) Bullinger 3, S. 162.
[2]) Bullinger 2, S. 384.

lichen glouben nit zu weichen, sondern Got vorab zu eeren und demnach sin heiligs wort und Christenlich begründte Evangelische leer und warheit zu handhaben" ebenso entschieden festgehalten. Es war ein Zeugniss, dass wenn für die politischen Entwürfe Zwingli's dem Landvolk der Sinn fehlte, dafür dessen religiöse Gedankenwelt in demselben um so dauernder fortlebte. Im Folgenden machte sich die Obrigkeit unter anderem verbindlich kein Burgrecht mehr zu schliessen, noch einen Krieg zu beginnen ohne Wissen und Willen der Landschaft, den „heimlichen Rath" aufzuheben, auch hergelaufener Pfaffen, aufrührerischer Schreier und Schwaben [1]) sich zu enthalten; desgleichen nicht zu dulden, dass die Pfaffen der weltlichen Dinge sich beladen, sondern „das Gots wort züchtigklich und Christenlich darzu sie geordnet sind verkünden." Es muss nemlich bemerkt werden, dass seit der Reformation viele Fremde, besonders Geistliche, aber auch flüchtige Laien nach Zürich gekommen waren, dort das Bürgerrecht erworben hatten und von der Reformpartei schnell gehoben worden waren. Darin hatten nun die Landleute ein Verderbniss für das Land und eine Hauptursache des Unglücks erblickt und durch Aufnahme in ihre Beschwerden den Rath zum Versprechen grösserer Vorsicht veranlasst. Von nicht minderer Bedeutung war die strenge Zurückweisung der Geistlichen aus dem Staatsregiment. Das Uebermaass von politischem Einfluss, welches Zwingli geübt, endigte so mit dem Verbote jeder Theilnahme an der politischen Regierung für seine Nachfolger im geistlichen Amte. Zum Pfand für diese veränderte Richtung wurde der „heimliche Rath," jene einflussreiche Schöpfung aus Zwingli's Zeit, wiederum aufgehoben, ebenso wirklich einige Schreier aus Zwingli's Partei aus dem Rathe entlassen [2]). Im Besondern aber handelte noch einmal der vierte Artikel von dem Verhalten der Geistlichkeit auf der Kanzel. Der Rath erklärte: „Wir wollen und sind erbötig hinfort in unserer Stadt nur solche Prediger anzustellen, die friedsam sind und nach Ruhe und Frieden trachten. Wir werden auch den Predigern nicht mehr gestatten, die Leute als gottlos, böswillig und mit ehrverletzenden Schmähungen anzugreifen und zu schelten, sondern mit allem Fleiss darauf halten, dass sie das Gotteswort und die Wahrheit christlich, tugendlich und freundlich, laut alten und neuen Testamentes, verkündigen,

[1]) Noch jetzt ist in der deutschen Schweiz die Bezeichnung „Schwaben" für Cantons- und Landesfremde von jeder Art gebräuchlich.

[2]) Bluntschli S. 527. 528.

die Laster mit der Schrift strafen, sich aber keiner weltlichen Sachen, die weltlicher Regierung und Obrigkeit zustehen, in der Stadt oder auf dem Lande, im Rathe oder daneben beladen, sondern uns regieren lassen, wie es uns christlich, löblich, auch für Stadt und Land nützlich dünkt. Wir versprechen auch, keine Gemeinde mit einem Prediger zu behelligen, der ihr nicht genehm wäre" [1]).

Dieses Uebereinkommen wurde von Seiten des Rathes wohl nicht unabsichtlich am nemlichen Tage vollzogen, an welchem Bullingers Wahl stattfand. Man wollte den Prädikanten damit einen unzweideutigen Fingerzeig für ihr künftiges Verhalten geben. Desshalb waren sämmtliche Prediger der Stadt vor den Rath beschieden worden, und hier wurde dieser vierte Artikel ihnen vorgelesen und zur Nachachtung eingeschärft. Es entstand eine Stille. Dem neuen Haupte der Geistlichkeit aber, Bullinger, entging nicht die entscheidende Wichtigkeit des Augenblicks; er überschaute die mögliche Tragweite der anscheinend so unverfänglichen Forderung. Durch sie konnten, zumal bei ihrer Unbestimmtheit und bei allfällig ungünstiger Auslegung, der freimüthigen Predigt des göttlichen Worts unheilvolle Fesseln angelegt, die berechtigte Anwendung desselben auf die jeweiligen Schäden und Abirrungen verwehrt und so das Einzige und Wesentliche, worauf für die evangelische Kirche alles Heil und aller Trost für Gegenwart und Zukunft beruhte, zum Schaden der Seelen gehemmt werden. Bullinger besass Entschlossenheit genug lieber auf das ihm angebotene ehrenvolle und einflussreiche Amt zu verzichten, als sich und seine Mitarbeiter in diese schiefe Stellung hineindrängen zu lassen. Er ergriff daher alsbald das Wort, sprach seinen Dank aus für die auf ihn gefallene Wahl, verband aber zugleich damit die Erklärung, dass es ohne nähere und bestimmte Erläuterung des vorgelesenen Artikels ihm unmöglich sei die Stelle anzunehmen. Er begehrte dann einige Tage Bedenkzeit zu näherer Ueberlegung mit seinen Amtsbrüdern. Die übrigen Prediger stimmten ihm bei; die geforderte Bedenkzeit aber wurde vom Rathe bewilligt. So erschienen am 13. December die Prediger auf's Neue vor dem Rath, und in einem Meisterstück ruhiger, aber entschiedener Beredsamkeit brachte nun Bullinger in Betreff des vierten Artikels die im Interesse des geistlichen Amtes nach Zwingli'scher Auffassung nothwendigen Vorbehalte an. Sie wollten, erklärte Bullinger, sich alles Friedens befleissigen und

[1]) Pestalozzi S. 73.

auch die Ruhe und den Wohlstand des Regiments, soweit sie immer mit Gott vermöchten, sorgfältig wahren. Die Laster und Uebelthaten aber, sie betreffen die Obrigkeit oder den gemeinen Mann, weltliches Regiment oder geistliches, würden sie nach Gestalt der Sachen bald sanft, bald rauh mit Worten der Schrift, welche dem Laster gemäss sind, beschelten. Auch des Sachlichen der weltlichen Regierung wollten sie sich nicht beladen, sofern nur damit nicht verwehrt werde betreffend das weltliche Regiment das zu predigen, was begründet ist in der heiligen Schrift, wo alle Bücher Mosis, die Geschichtsbücher und Propheten voll von Dingen seien, welche das weltliche Regiment beträfen und die Diener Gottes Samuel, Elias, Jehu, Micha, Jeremias u. A. auch der Obrigkeit Lehrer und Strafprediger wären. Diess alles solle geschehen nicht nach eignen Lüsten und Begierden, sondern gemäss dem Glauben und der Liebe, nach seinem wahrhaften Inhalt, mit bestem Fleiss. Denn Gottes Wort wolle und solle nicht gebunden sein, sondern was man darin finde, es sei, was es wolle und wen es auch treffe, solle frei herausgesagt werden, weil die Prediger nicht Gewalt hätten der Bibel irgend etwas zu entziehen.

Diese freimüthige Aussprache brachte unter den Räthen eine lebhafte Bewegung hervor. Nach dem Austritt der Prediger folgte eine ungewöhnlich lange und lebhafte Verhandlung. „Ettliche die nitt gar gerächt und gsund imm waren evangelischen glouben warend“ [1]) drangen stark und wiederholt darauf, dass man bei dem Buchstaben des Verkommnisses bleibe und den Predigern schlechterdings nichts darüber hinaus gestatte. Es galt ihnen darum den Pfeiler des Reformationswerkes: die Freiheit der Predigt des göttlichen Wortes, zu untergraben. Andere dagegen fassten die Absicht Bullingers unbefangener auf, und da man ohnehin zu besorgen hatte, dass nach der von Bullinger schon für sich abgegebenen Erklärung auch die übrigen Prediger eher auf ihre Aemter verzichten würden, als auf den vierten Artikel sich ohne Weiteres verpflichten zu lassen, so wurde endlich mit Stimmenmehrheit nach dem Wunsche der Prediger entschieden. Sie erhielten durch den Stadtschreiber noch am nemlichen Tage folgende Antwort: „Meine Herren Bürgermeister und beide Räthe sind des Willens, euch das göttliche Wort des alten und neuen Testaments, wie ihr begehrt, frei, ungehemmt und unbedingt zu lassen, guter Hoffnung, ihr werdet euch aller Bescheidenheit befleissen und es gebrauchen, wie es sich gebührt, sowie

[1]) Bullinger 3, S. 296.

in vollem Vertrauen, ihr werdet nach Frieden und Ruhe trachten." Mit Dank gingen die Prediger auseinander unter wiederholter Versicherung, sie wollten sich aller Bescheidenheit befleissen und ihr Amt mit Gottes Hülfe so verrichten, dass es diene zur Mehrung des Glaubens und zur Besserung des Lebens [1]).

So war auch hiermit eine der grellsten Consequenzen des theokratischen Systems dahin gefallen, das Recht der freien Predigt des Wortes dagegen in vollem Maasse gewahrt.

37. Aber ungeachtet der unzweideutigen Aussprache des Verkommnisses über das Festhalten am evangelischen Glauben, ungeachtet der friedlichen Verständigung zwischen Räthen und Predigern über die Freiheit der Verkündigung des göttlichen Wortes, endlich ungeachtet Bullinger am 28. Januar 1532, dem Gedächtnissfeste Karls des Grossen als Begründers des Zürcherischen Chorherrnstiftes, den Muth hatte in einer lateinischen Rede „vom Amte des Propheten" Zwingli öffentlich zu feiern und gegen Angriffe zu vertheidigen, wollten die Gerüchte, dass Zürich daran sei zum Papstthum zurückzukehren, in der übrigen Schweiz nicht verstummen. Sie gaben von Neuem Anlass zu ernstlichen Conflikten verschiedener Art. Manche Vorkommenheiten in Zürich waren allerdings geeignet solchen Gerüchten einen gewissen Haltpunkt darzubieten. Die niemals erstorbene, aber unter der Diktatur Zwingli's niedergehaltene Gegenpartei in Zürich hatte wieder Luft bekommen und erhob keck das Haupt. Männer der gegnerischen Gesinnung gelangten wieder in die Räthe, aus denen sie einst entfernt worden waren. Der sogenannten „Konstafel", der adeligen Zunft, dem Mittelpunkt der heimlichen Pensiöner und Anhänger des Katholicismus, wurden ihre verlorenen Rechte wieder eingeräumt, nicht minder den Fleischern und Bäckern, welche wegen der Zwingli'schen Polizeiverordnungen gegen den Reformator Erbitterung im Herzen genährt hatten. Auch die strengen Sittengesetze von 1530 wurden beschwerlich empfunden. Manche fingen an sich darüber hinauszusetzen. Man gedachte endlich mit Sehnsucht zurück an die einst bezogenen fremden Pensionen und das lustige, ruhmreiche Söldnerleben. Mit einer gewissen Ostentation wurden gesellige Verbindungen gepflogen mit angesehenen Katholiken der Nachbarschaft. Der in früherer Zeit in Zürich sehr einflussreiche Legat des Papstes, Ennius von Veroli, bat in einem schmeichelhaften Schreiben um die Erlaub-

[1]) Pestalozzi S. 77.

niss wieder in Zürich seine Residenz nehmen zu dürfen, erbot sich die rückständigen Sölde auszuzahlen, und bestimmte wirklich die Regierung auf Unterhandlungen darüber einzugehen. Das grösste Aufsehen aber erregte folgender Vorfall. Zu Ostern 1532 ging ein Mitglied des grossen Rathes, Peter Füssli, der bei Kappel Zürichs schweres Geschütz befehligt hatte, im Stillen aber dem alten Glauben anhing, den bestehenden Verordnungen zuwider nach Einsiedeln und empfing dort das Sacrament nach päpstlicher Weise. Diess alles diente dazu die obige, immer lauter und dreister ausgesprochene Behauptung der päpstlich Gesinnten in der Schweiz zu unterstützen. Es hiess, schon sei das Versprechen gegeben worden, die Messe in Zürich wieder zuzulassen, ja es sei bereits dort im Geheimen in einem Keller Messgottesdienst gehalten worden. Wetten wurden angestellt, dass man in Kurzem dem römischen Glauben die Kirchen in Zürich wieder öffnen werde. Von allen Seiten wurden daher die Prediger in besorglichen Briefen über diese Vorfälle und Berichte angegangen und von ihnen auf der Kanzel zur Sprache gebracht. Unter dem 22. März 1532 richtete sogar der Rath von Bern eine amtliche Anfrage an Zürich, ob wirklich dort die Messe wieder zugelassen worden sei. So konnte man endlich von Seiten der Räthe in Zürich die Dinge nicht mit Schweigen übergehen. Die Frage wurde aufgeworfen, ob Peter Füssli nach Maassgabe der Gesetze von 1528 zu bestrafen, oder ob er straflos zu lassen sei. Nach einer stürmischen Verhandlung in Mitte der Räthe erhielt letztere Meinung die Oberhand. Peter Füssli blieb unbestraft; doch wurde „tugendlich“ mit ihm geredet; er wurde dadurch erweicht und gab eine ehrbare, bescheidene Antwort. Hierauf wurde Füssli ermahnt fleissig die Predigten, vorzüglich diejenigen Bullingers, zu besuchen. Freilich wurde zu derselben Zeit Letzterem die Abfassung eines Mandates aufgetragen, welches die Absicht des grossen Rathes bei der erkannten Wahrheit bleiben zu wollen, unumwunden vor aller Welt aussprechen sollte, und nach einigen Veränderungen des Rathes — es wird sich zeigen, wie verhängnissvoll dieselben wurden — im Mai veröffentlicht; die Bestätigung aller frühern Mandate und ausdrücklich auch des 1530 aufgestellten Sittenmandats war darin eingeschlossen. [1]) Aber dass auch mit dieser Straflosserklärung Füssli's das System Zwingli's einen Bruch erfahren habe, liess sich nicht ver-

[1]) Pestalozzi S. 101.

kennen. Kein Wunder, dass man einem Versuche des Widerstandes gegen diese Abweichungen aus dem streng Zwingli'schen Kreise begegnet.

38. In diesen schweren Zeitläuften lebte in Zürich ein Mann, welchem Noth und Druck derselben schwerer auf dem Herzen lastete, als irgend einem Andern. Es war Leo Jud, der Jugendfreund und innig verbundene Mitarbeiter Zwingli's. Mit tiefer Wehmuth sah er die Errungenschaft Zwingli's stückweise verloren gehen. Tief schmerzlich lag ihm der Rückgang des Evangeliums in so vielen Gegenden, wo es durch Zwingli gepflanzt worden war, auf der Seele. Schutzlos sah er die Bekenner desselben der katholischen Gegenreformation preisgegeben. In Zürich selbst traten ihm vor Augen die kecken Demonstrationen der päpstlich Gesinnten, die wieder einreissende Neigung zu allerlei Missbräuchen, Sünden und Lastern, welche durch Zwingli gedämmt worden waren, endlich die Schlaffheit und Lässigkeit, mit welcher alles dergleichen geduldet wurde. Der schwere Ernst der Lage diente dazu mancherlei heilsame Einsichten in ihm zur Reife zu bringen über das Verhältniss zwischen Kirche und Staat, besonders aber drängte es ihn, in ähnlicher Weise wie sechs Jahre später Calvin in Genf, zu einem entschiedenen Einschreiten des geistlichen Amtes gegen die im Schwang gehenden Laster. Als im März 1532 die österliche Abendmahlsfeier herannahte, sprach er Bullinger die Gedanken, von welchen er bewegt war, schriftlich aus. Für jetzt noch gelang es diesem, bei sonst grundsätzlichem Einverständniss, Leo durch Hinweisung auf die gegebenen Verhältnisse und die Mittel, welche auch diese noch zur Handhabung der Zucht und des kirchlichen Strafamts übrig liessen, von einem äussersten Schritte zurückzuhalten. Aber am 24. Juni, dem Feste Johannis des Täufers, vermochte er nicht länger an sich zu halten. Auf jede Gefahr hin stellte er mit dem Strafernst eines alten Propheten von der Kanzel aus der Obrigkeit ihre Versündigungen vor Augen: den elenden Friedensschluss, die Preisgebung der Glaubensgenossen in den gemeinen Herrschaften, die Ausstossung frommer Biedermänner aus dem grossen Rath, die Wiederzulassung notorisch schlechter und dem Evangelium untreu gewordener Leute in die Behörden; mit einem Wort: die Vernachlässigung ihrer Pflicht als treue Hirten des Volks, und erklärte es für seine Pflicht, als Hund zu bellen, wenn die Hirten schliefen im Angesicht drohender Gefahr. Ungeheuer war das Aufsehen, welches diese Predigt erregte, die so ungeschminkt aussprach, was Viele tief im Herzen bewegten. Wüthend drangen einzelne

Rathsglieder auf sofortige Entsetzung und Landesverweisung des „aufrührischen Pfaffen“; Andere, wenn sie ihn auch zu entschuldigen wagten, gaben wenigstens soviel zu, dass er allzu weit gegangen sei; noch Andere aber erklärten rund heraus: was Leo gepredigt, sei wahr, man habe elend genug gehandelt. Würde man ihn mit Verweisung strafen, so werde das nicht nur Unruhe erregen bei dem gemeinen Mann in Stadt und Land, bei dem Leo Jud so viel gelte, sondern auch den Gerüchten vom Rücktritt Zürichs zum Papstthum nicht geringen Vorschub leisten. Daher rieth man von dieser Seite zu einer glimpflicheren Maassregel, nemlich Leo und andere Praedikanten vor den Rath zu bescheiden und das Eingeständniss nicht zu scheuen, dass der geschlossene Friede wohl elend genug sei, doch habe man es leider nicht besser vermocht. Desshalb habe Leo in dieser Sache zu viel gethan, und man werde fortan eine solche Art zu predigen nicht mehr dulden und vorkommenden Falles ernstlich strafen. So geschah es. Als nun die Prediger vor dem Rath erschienen, wurde ihnen der Vorhalt gemacht, dass sie selber nicht geringe Schuld an dem Schaden trügen, den die Stadt erlitten habe. Denn sie seien es gewesen, welche, mit dem ersten Friedensschluss unzufrieden, durch neuen Krieg zu einem noch vortheilhafteren Friedensschluss hätten gelangen wollen. Jetzt, wo das Umgekehrte erfolgt sei, schrieen die Prediger, obschon sie wohl wüssten, dass die Obrigkeit nicht in der Lage sei einen neuen Krieg zu beginnen, gar aufrührerisch wider den letzten Friedensschluss, anstatt sich zu gedulden, bis etwa durch die Gnade Gottes die Dinge sich besserten. Solches aufrührerische Predigen werde man nicht mehr dulden. [1]) Auf dieses hin fing Leo an sich ehrerbietig, aber unerschrocken zu vertheidigen. Er beleuchtete und begründete die einzelnen Behauptungen, welche in seiner Predigt vorgekommen, ohne etwas davon zurückzunehmen. „Vor Allem,“ sprach er, „bedauern wir und befremdet es uns höchlich, dass wir, die wir mit unserer Lehre uns bisher beflissen haben, nur die Einigkeit, den Frieden und das Wohl des Landes zu fördern, als aufrührerisch bescholten werden, während wir doch dem Aufruhr und Unfrieden mit allem Fleisse entgegengearbeitet haben. Das Evangelium macht keinen Aufruhr, sondern die, welche sich der evangelischen Wahrheit freventlich widersetzen. Wir haben mit unsrer Lehre bisher Aufruhr verhütet. Wenn wir die Obrigkeit wegen ihrer Vergehungen mit der Wahrheit bestrafen,

[1]) Bullinger 3, S. 323.

so bleibt der gemeine Mann desto stiller und ruhiger. Würden wir es unterlassen, so würde der gemeine Mann unruhig und zur Widersetzlichkeit gegen euch desto eher geneigt sein, und wir kämen bei ihm in Verdacht, wir sähen euch durch die Finger und billigten eure Vergehungen. Es geschieht aus guter Meinung, wenn die Worte zu Zeiten bitter und rauh sind; denn die Wahrheit ist scharf wie das Salz, Salz aber bewahrt vor Fäulniss.“ Höchst charakteristisch war die Aeusserung Leo's auf die Berufung der Obrigkeit auf ihre Freiheit und Gewalt, kraft deren ihr zustehe rücksichtlich des Friedens nach ihrem Gutdünken zu handeln. Leo entgegnete: „Hierauf antworte ich, dass kein Friedensvertrag, kein Bündniss, keine Satzung wider Gott und Billigkeit aufgerichtet werden soll und darf. Diess geht schon daraus hervor, dass alle Bundesbriefe, auch der Friedensvertrag, immer anfangen mit den Worten: Im Namen Gottes, des Vaters u. s. w. Dadurch gibt man zu verstehen, dass man nichts ohne Gott, sondern Alles mit Gott behandeln wolle. Gott ist allenthalben vorbehalten; was wider ihn beschlossen oder verordnet wird, ist ungültig und soll auch nicht gehalten werden. Wo ihr nun vornähmet oder beschlösset, was wider Gott und seinen Willen wäre, da würde uns von Amtes wegen gebühren, dem zu widersprechen, und davor würden euch weder Feinde, noch Bundesbriefe, noch eure obrigkeitliche Stellung schützen; denn ihr seid nicht über, sondern unter Gott. Ihm sollt ihr gehorchen und im Fall des Ungehorsams euch mit dem Worte Gottes strafen lassen.“ Offenbar erhob Leo damit sich und das geistliche Amt noch einmal ganz auf die Höhe des theokratischen Standpunkts. Seine Worte waren ein lebendiger Commentar zu jenem Zwingli'schen Grundsatz vom Recht des Predigtamtes gegenüber dem Rath der Zweihundert: *sicubi coeperint verbi auctoritatem contemnere, nos confestim prodituros esse ac vociferaturos.* Zugleich scheute sich Leo nicht, vor dem versammelten grossen Rathe von den zwei grossen Parteien zu sprechen, welche dermalen in Zürich mit einander ringen. Die eine wolle Gottes Wort schirmen und uralter Gerechtigkeit wieder emporhelfen, die andere Unehrbarkeit pflanzen, das Wort Gottes ausrotten und das Papstthum wieder aufrichten, wieder in fremde Kriege ziehen und Pensionen annehmen. Da will's nun die Frommen oft bedünken, diese letztere Partei finde mehr Gunst und Förderung, denn sie. Ist's nicht Gleisnerei und Falschheit, das Wort Gottes angenommen zu haben und sich zu stellen, als beschirme man es, und daneben den Argen ihren Muthwillen und

ihre argen Anschläge zu gestatten? Desshalb sollt ihr euch vorsehen, dass ihr das Spiel recht mischet. Denn Gott stehet hinter euch und siehet euch in's Spiel. — Schliesslich bat er auf's Dringendste, ihm den Eifer, in den er gerathen, zu gut zu halten [1]).

Von Seiten Bullinger's und der übrigen anwesenden Prediger fanden Leo's Worte Unterstützung. Bullinger als Vorsteher der gesammten Geistlichkeit ergriff das Wort und vertheidigte die Prediger insgemein, dass man auf sie die Schuld am letzten Kriege und am erlittenen Verlust wälzen wolle. Seine Person betreffend, wisse jedermann, dass er damals nicht in Zürich gepredigt und nie zum Krieg aufgehetzt habe. Er berufe sich auf die Gesandten, welche vor dem Kriege öfter nach seinem Pfarrort Bremgarten gekommen seien. Diese möchten bezeugen, ob er nicht fortwährend wider den Krieg gepredigt und zum Frieden gerathen habe. Und, die Wahrheit zu sagen, habe ja die Obrigkeit selbst in ihrem Manifest die Ursache des Krieges, den Grund der Sperre u. s. w. dargelegt. Kraft aller dieser Erläuterungen seien mithin die Prediger durch das selbsteigne Zeugniss des Rathes hinreichend darüber gerechtfertigt, dass sie weder am Kriege, noch an der Sperre, noch an dem Unglück Schuld trügen. Sodann ging Bullinger ausführlich auf die übrigen Klagepunkte ein, namentlich darauf, dass es hiess, man wolle der Geistlichen aufrührerisches Predigen nicht mehr dulden. Um aller Unklarheit vorzubeugen, erklärte er selbst diese Worte und stellte fest, was aufrührerisch predigen heisse und was nicht. Er fügte dazu noch die dringende Bitte, dass der Rath zu seinen übrigen Sünden nicht auch noch die schwere Sünde hinzuthue, seinen Predigern zu gebieten, nur sanfte Dinge zu predigen. Sie sollten doch ja nicht in die Sünde derer fallen, von denen Jesaias 30, 9. 10. sage: „Es ist ein widerspenstiges Volk, lügenhafte Kinder, die des Herrn Gesetz nicht hören wollen; zu den Propheten dürfen sie sprechen: Ihr sollet nicht sehen, und zu den Wächtern: Saget uns nichts Rechtes, sondern saget uns glatte Dinge u. s. w.“ Dann fuhr er fort: Wofern aber unsere Gnädigen Herren nichts destoweniger sich unterstehen werden uns den Mund zu verbinden und uns heissen schriftwidrig zu predigen, so würden wir Gott mehr gehorchen, als ihnen, und lieber gewärtigen was Gott uns desshalb zu leiden geben werde. Doch hoffen wir zu Gott, schloss Bullinger, und zu Euch, Gnädige Herren! und bitten Euch auch

1) Pestalozzi, Leo Judä nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen. Elberfeld. 1860. S. 40. Desselben L. Bullingers S. 106.

demüthigst darum, dass ihr uns lasset mit aller Bescheidenheit, aber uneingeschränkt und unbehindert predigen gemäss altem und neuem Testament, wie ihr uns diess bald nach dem Krieg (am 13. Dec. 1531) freundlich bewilligt und zugesichert habet. — Im Schoosse des Rathes aber kam es, nachdem die Prediger sämmtlich abgetreten waren, zu einem heftigen Kampf zwischen den Parteien, von denen Leo so offen gesprochen hatte. Wer weiss, was der Ausgang desselben gewesen wäre! Denn durch das Gerücht, man werde die Prediger absetzen und in's Gefängniss werfen, war eine grosse Volksmenge um das Rathhaus herbeigezogen worden. „Die stundent da und wartetend uff das end. Doch war der Gatter alle zyt beschlossen, dass man nieman uss noch yn liess. Die imm radt achteten ouch der vile der Burgeren, um das radthuss, und was ein ernsthafft handel." [1]) Diese Umstände erzwangen einen unerwartet milden Beschluss: „Der Rath wolle das Vergangene auf sich beruhen lassen; sie sollten die Wahrheit frei predigen gemäss der heiligen Schrift, kraft des Eides, den sie in der Synode geschworen; hätten sie sich aber in irgend etwas über die Obrigkeit zu beschweren, so sollten sie es vorerst dem Rathe vortragen und erst, wenn dieser nicht abhelfe, auf den Kanzeln die Sache geziemend vorbringen."

39. Eine ähnliche Stärkung empfing das Zürcherische Predigtamt durch nachfolgenden Vorfall. Ganz unerwartet wurde nemlich jenes Maimandat von 1532 von den fünf Orten als neuer Zankapfel hingeworfen. Als nemlich am 1. September 1532 auf einer Tagsatzung zu Baden den fünf Orten von Zürich wegen der Bedrückung evangelischer Prediger in den gemeinen Herrschaften ein Vorhalt gemacht worden war, wurde von diesen auf Grund jenes Mandates eine lebhafte Gegenbeschwerde erhoben. Durch den Inhalt desselben war bekanntlich die Hoffnung Zürich zum katholischen Glauben zurückkehren zu sehen auf solenne Weise abgeschnitten worden, und diess mochte der geheime Grund des Verdrusses an demselben sein; zum äussern Vorwand des Angriffs aber wurde eine in dem Mandat gefundene Beschimpfung der Messe genommen. Denn in dem Mandat kam eine Stelle vor, wo vom „Missbrauch der päpstlichen Messe, wie diese bisher bei der römischen Kirche zu nicht geringer Schmälerung und Verkleinerung des bittern Leidens und Sterbens Christi" dient, die Rede war. Der Entwurf zum Mandat rührte von Bullin-

[1]) Bullinger 3, S. 328.

ger her; aber jene Worte waren in demselben nicht enthalten gewesen; der Rath selber hatte sie hinzugesetzt, und auf diesen Zusatz wurde nun die Anklage des Landfriedensbruches gegründet. Die fünf Orte, von dem von Zürich abgewiesenen päpstlichen Legaten angestiftet, forderten von Zürich nichts Geringeres als die Zurücknahme des wichtigen Aktenstückes, und als Zürich sich dessen weigerte, forderten sie dasselbe trotzig vor das eidgenössische Recht. Diese Forderung war höchst verfänglich. Denn augenfällig war es, dass die Vorladung vor ein eidgenössisches Schiedsgericht darauf zielte, Zürich das freie Bekenntniss seines Glaubens zu entreissen. Glaubenssachen, wie die Frage über die Messe, einem Rechtsspruch anheimzugeben und von den Gegnern des Evangeliums sich vorschreiben zu lassen, wie man sich darüber gegen die Seinigen zu äussern habe, schien allzu bedenklich für Zürichs Rechte. Genug, als Zürich Anfangs den Rechtsgang verweigerte, drohte über die Sache ein Krieg auszubrechen, und dahin suchten nach manchen Anzeigen die fünf Orte wirklich die Sache zu treiben. Die Verhältnisse hatten sich dergestalt umgekehrt, dass jetzt die fünf Orte der Meinung waren durch einen raschen Krieg dem Glaubenszwiespalt ein Ende zu machen. Zu einem Kriege aber fehlte es Zürich an zuverlässigen Bundesgenossen, an Lust, Muth, Geld, kurz fast an Allem. So musste sich Zürich endlich doch bequemen mit dem Gegner den Rechtsweg zu beschreiten. Aber vorsorglich legte der Rath den Ernst der Sache vorher allen Gemeinden an's Herz und empfing von ihnen die Erklärung, nöthigenfalls Leib und Leben für die Behauptung des lautern Evangeliums einzusetzen. Auch Bern und Strassburg waren zur Hülfleistung bereit. Nun wurden wirklich zwei Rechtstage gehalten. Wie weit der Hohn der fünf Orte gegen Zürich ging, zeigte sich besonders auf dem zweiten derselben. Mit Nachdruck behaupteten die Kläger, Zürich habe ihnen Brief und Siegel gegeben, dass *sie* den wahren, alten Glauben haben. Zürich antwortete: nie und nimmer! Denn im Frieden steht nicht: Wir von Zürich bekennen uns zu dem u. s. w., sondern: Wir lassen euch bei *euerem* Glauben bleiben, den ihr alt u. s. w. nennt. Hätten wir ihn auch dafür gehalten, so hätten wir nicht nöthig gehabt uns den *unsern* vorzubehalten. Daran setzen wir Leib und Gut. Doch wider Verhoffen kamen nach langen und hartnäckigen Verhandlungen endlich Vergleichsartikel zu Stand, die freilich für Zürich ebenso viel bittere Demüthigungen waren. Die Züricher mussten sich zu der Erklärung herbeilassen, dass sie bei Ausgang jenes Mandats sich *nicht besinnt*, noch

bedacht, auch nicht gemeint hätten, dass solches den fünf Orten so widrig und nachtheilig wäre; denn wenn sie das bedacht hätten, hätten sie es dergestalt nicht ausgehen lassen. Ferner mussten sich die Züricher verbindlich machen, die noch nicht ausgegebenen Abdrücke des Mandats zurückzuhalten und es in keiner ihrer Gemeinden ferner verlesen zu lassen. „Endlich", hiess es, „soll das obgemeldete Mandat unsern Herrn und lieben Eidgenossen von den fünf Orten an ihrem alten christlichen Glauben unnachtheilig sein und keinen Schaden bringen weder jetzt noch in Zukunft." Nur nach vielfachem Widerspruch wurde dieser Vergleich vom Rath angenommen, um den Krieg zu vermeiden. Aber nun blieb noch die schwere Aufgabe übrig den Unwillen der Bürgerschaft und der Landgemeinden über die neue Demüthigung zu beschwichtigen. Man sah von diesen beiden Seiten einen heftigen Sturm voraus und bedurfte unerlässlich der Geistlichkeit, um ihn zu beschwören. So kam die Angelegenheit vor die im Mai 1533 versammelte halbjährige Synode. Ohne Rückhalt wurde derselben Mittheilung über die schwierige Sachlage gemacht und ihre begütigende Vermittlung bei'm Volke begehrt. In Folge dessen trat Bullinger am folgenden Tage an der Spitze einer Abordnung der Synode vor den Rath. Hier wurde im Namen der Geistlichkeit erklärt, dass man gern Hand bieten wolle zur Verhütung von Aufruhr des gemeinen Mannes und glimpflicher Erledigung der Sache. Aber nicht auf das Begütigen und eine milde Auslegung des Vergleichs werde es ankommen, sondern auf die Erklärung desselben von Seiten der Gegner. In dieser Hinsicht aber sei der Buchstabe des Vergleichs nur allzuklar und unzweideutig. Denn die Aeusserung des ersten Artikels heisse nichts anderes, als die fünf Orte höher achten, als Gott und den wahren Glauben. Diess sei für einen nicht geringeren Fall zu achten, als der, welchen Petrus gethan. Dieser Vorwurf einer Glaubensverleugnung erregte bereits lebhaften Widerspruch von Seiten einiger Rathsglieder; Bullinger wurde unterbrochen durch die Beschuldigung: die Geistlichkeit wolle das Uebel noch ärger machen. Aber Bullinger fuhr nach dieser Unterbrechung folgendermaassen fort: Uns allen ist es ein grosser Kummer, dass ihr, gnädige Herren! in einer Sache, die den Glauben und das Wort Gottes betrifft, die eine kirchliche Angelegenheit ist, euch so gar vertieft habt, dass ihr selbst ein Missfallen daran traget. Da es aber nun einmal geschehen und nicht mehr zu ändern ist, so erklären und bezeugen wir hiermit feierlich vor euch, dass wir dadurch in unserem Kirchendienste nicht wollen verstrickt

sein, sondern wie wir in der Synode den Eid geleistet, auch forthin, wie bisher, mit aller Bescheidenheit werden fortfahren zu predigen ohne Rücksicht auf diese Vergleichsartikel und von der Messe und Anderem zu reden, wie Gottes Wort vermag und sich gebührt. So aber euch bedünken würde, dass wir damit eure Stadt und Land verderben und in Krieg stürzen wollten, so ist uns viel lieber, dass ihr uns in Gottes Namen hinziehen lasset, wohin ein jeder mag. Denn wir können nicht mit gutem Gewissen uns im Predigen durch solche Artikel binden lassen. Was aber die Beschwichtigung des Volkes jener Artikel halber betrifft, so wollen wir gerne, so viel uns möglich und gebührlich, unser Bestes thun. Doch wird viel mehr auf euch ankommen, die ihr besser beschwichtigen möget. Wir hoffen indess, wenn ihr auf folgende Punkte eingehet, so werde die Sache sich von selbst legen und jedermann erkennen, dass ihr treulich handeln wollet am Worte Gottes und an der Kirche. Zum ersten wird nothwendig sein, dass ihr, gnädige Herren! all euerem Volk zu Stadt und Land klar darthuet, dass durch diesen Vergleich unser wahrer christlicher Glaube nicht abgeschwächt sei, sondern in aller Kraft bestehe, und alle eure Mandate ungeschwächt und vollgültig bleiben. Zweitens, dass ihr euern Amtleuten nachdrücklich einschärfet, sie sollen Ernst zeigen, damit alle Mandate besser als bisher befolgt und beschirmt werden, und man eine wirkliche Besserung sehe. Drittens: dass ihr euch in einer Sache, die den Glauben und die Kirche betrifft, nicht mehr also vertiefet, sondern vielmehr bedenket, dass solche Sachen nicht sollen gerichtet werden nach Gutdünken der Menschen, sondern nach dem Worte Gottes. Viertens endlich, dass ihr überall in den gemeinen Herrschaften der armen, wegen des Gotteswortes bedrängten Leute treulich, so viel nur immer möglich, rathet und helfet, dass sie nicht vom Worte Gottes weggedrängt werden. Hierdurch hoffen wir, werde diese so gefährliche Sache minder nachtheilig werden. Wir bitten euch um Gottes Willen, ihr wollet diese Antwort der gesammten Synode in Gnaden aufnehmen. Wir meinen es von Herzen gut und wollen gern nach unsern Kräften eure Ehre und euer Wohl fördern. Haltet treu und standhaft am Gotteswort. Gott aber erhalte euch gnädiglich durch unsern Herrn Jesum Christum und erbarme sich unser Aller!

Nach einer langen Berathung des Rathes, welche auf diese treffliche Ansprache Bullingers folgte, erschienen endlich beide Bürgermeister im Geleite der obersten Zunftvorsteher und gaben der Synode die allererwünschteste Antwort. Unter offenherziger

Aussprache über die drängenden Umstände, unter welchen der Vergleich abgeschlossen worden war, ohne Empfindlichkeit über die freilich in der mildesten Form empfangene Rüge über seine zu weit gehende „Vertiefung“ in kirchliche Dinge und unvorsichtige Veränderung in Bullinger's Mandatsentwurf, welche zu dem ganzen Unheil den Anlass gegeben, erklärte der Rath seinen festen Entschluss bei der erkannten Wahrheit bis an's Ende zu verharren und die Rathschläge der Prediger soviel möglich zu befolgen. „Nochmals bitten wir euch“, hiess es am Schluss der obrigkeitlichen Ansprache, „helft uns, dass man möge bei Ruhe und Frieden bleiben. Betrachtet doch, wie grosses Heil es einem Volke bringt, wenn Obrigkeit und Prediger zusammenstimmen und einander helfen, dass es recht geleitet werde.“

„Wir sehen,“ bemerkt der Darsteller, welchem wir gefolgt sind, [1]) „wie tief auch die Demüthigung des zuvor so ruhmreichen Zürich ging, Eins blieb unentwegt: der evangelische Glaube, ja er ward gestählt in der Trübsal. Wir sehen aber auch, wie viel Entschlossenheit, Muth und Beharrlichkeit es brauchte, um dessen Kundgebung und Pflege unverkümmert zu behaupten.“

40. Für den gesellschaftlichen Organismus des Zürcherischen Kirchenthums aber sind die letzterzählten Vorfälle von hoher Wichtigkeit.

Soviel war einleuchtend aus den Thatsachen hervorgetreten, dass, so wohlgemeint Zwingli's Absicht gewesen war Zürich zu einem Mittelpunkt evangelischer Bestrebungen und zugleich politisch gross zu machen, durch dessen geistliche Staatsleitung grosses äusseres Unheil über Stadt und Land gebracht worden war. Desshalb war man über die fernere Unstatthaftigkeit einer solchen Staatsleitung allseitig einverstanden. Die aktive Theilnahme an den öffentlichen Geschäften wurde den Geistlichen abgeschnitten, und diese waren besonnen genug auch ihrerseits darauf zu verzichten. Auch von der strikten Ausführung gewisser Gesetze aus Zwingli's Zeit musste, wie bei Anlass P. Füssli's, Umgang genommen werden. Durch die Verhandlungen zwischen dem Rath und den Predigern in Folge des Maimandats kam sogar der Gedanke an die Scheidung zwischen einer politischen und einer kirchlichen Gewalt in lebendige Anregung. Wenn von Bullinger die „Vertiefung“ der Obrigkeit in rein kirchliche Dinge, welche wenn auch nur durch die Chikane der fünf Orte den Kanton in so drohende Verwicklungen geführt hatte, gerügt worden

[1]) Pestalozzi, L. Bullinger's S. 112—119.

war, so lag darin ebenfalls eine Ablenkung von den Anschauungen Zwingli's, der ja oft genug den Rath in ganz ähnlicher Weise hatte reden lassen. Weiter verfolgt hätte Bullinger's Rüge auf den Gedanken einer Auffassung des Verhältnisses der Obrigkeit zum religiösen Leben führen müssen, welche weit mehr und in gesunder Weise der unterschiedenen Eigenthümlichkeit der bürgerlichen und der kirchlichen Gewalt Rechnung getragen, aber freilich damit zugleich das Wesen der Theokratie hätte antasten müssen. Auch bei Vorfällen in späterer Zeit zeigte sich Bullinger, obschon mit grosser Behutsamkeit, nicht verschlossen gegen eine sorgfältigere Sonderung der bürgerlichen und kirchlichen Lebenskreise, welche Zwingli wenigstens in der Praxis so verwirrend in einander geschlungen hatte. Schon zu Zwingli's Lebzeiten hatten Freunde, wie Ambrosius Blaurer, ihre Bedenken dagegen ausgesprochen [1]. Ueberaus ernstlich aber kamen jetzt Gedanken dieser Art bei Leo Jud zum Vorschein. Bisher in entschiedener Weise innerhalb der theokratischen Principien Zwingli's stehend, wie er das noch bei seiner jüngsten Vociferation, der Predigt zum Johannisfest, an den Tag gelegt hatte, war er gleichwohl innerlich irre geworden an der Richtigkeit derselben, weil mittlerweile eine Zeit herangekommen war, wo er dieselben weit hinter ihrer idealen Leistungsfähigkeit zurückbleiben sah. Ja der Unmuth, welchen er in der genannten Predigt ausschüttete, hatte seinen geheimen Grund ebenso sehr in seiner Unzufriedenheit mit dem bisherigen System, als mit den Zuständen und Personen, wie mit den unzulänglichen Resultaten desselben. Schon vor jener Predigt hatte er sich darüber gegen Bullinger schriftlich ausgesprochen [2]. Was ihn erfüllte, waren Ideale von der christlichen Kirche als einer heiligen Lebensordnung, nach Art der Mährischen Brüder, verwirklicht durch eine ernste Kirchenzucht. Darin thaten ihm die Ordnungen des bisherigen Zwingli'schen Systems nicht Genüge; ja der Gedanke beunruhigte ihn, ob nicht vielleicht dadurch, dass man über dem Bemühen, dem reinen Christenglauben im Grossen zum Siege zu verhelfen, die sittliche Umgestaltung der Einzelnen zu wenig sich zur Aufgabe gemacht habe, die schwere Züchtigung Gottes über die Kirche herabgezogen worden sei. Das, was die schwierigste Aufgabe für das obrigkeitliche Regiment in jedem Staat ist, welcher nur eine Gestaltung des Bekenntnisses und der kirchlichen Gruppirung unter seinen An-

[1]) Zwingli's Schreiben an Blaurer v. J. 1528. Opp .VIII, p. 171.

[2]) Pestalozzi, L. Bullingers S. 95.

gehörigen duldet, die Zuchtübung, hatte ihn durch ihre unvermeidlich grosse Unzulänglichkeit an dem Zwingli'schen Kirchenthum irre werden lassen. Lag hier die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten, die Handhabung der Sittenzucht mit eingeschlossen, in der Hand der Räthe und der obenbezeichneten Behörden, welche aus den bürgerlichen Gemeinden hervorgingen, so war die zu Grund liegende Voraussetzung zwar die Gebundenheit an „die Schnur Christi", der volle Ernst in der Ausrichtung ihres Amtes. Aber wenn nun diese Voraussetzung nicht zutraf, wenn, wie diess seit der grossen Katastrophe in Zürich der Fall war, Feinde des Gottesworts in den Räthen sassen, offenbar papistisch Gesinnte, welche nicht glauben an das Evangelium und dasselbe schmähen, wenn die Handhabung der Zucht in die Hände solcher geräth, welche selber Gegenstände der Zuchtübung zu sein hätten, — wie da? Wurde nicht durch die Festhaltung der Zwingli'schen Praxis dann die Kirche dem schaalsten und unter Umständen frivolsten Cäsaropapismus in die Hände geliefert? Beobachtungen und Erwägungen dieser Art waren es, durch welche Leo einen hellen Einblick gewann in den Grundmangel der bisherigen Einrichtungen, die falsche Vermischung von Kirche und Staat. Jener Gedanke von der Kirche als heiliger Gemeinschaft gehörte zu den charakteristischen Grundideen auch des Zwingli'schen Systems. Gerade dieser war es gewesen, welchen Zwingli auf theokratischem Weg zu realisiren versucht hatte. Er war nach Leo's Ansicht damit gescheitert, und so entwickelte sich aus dem Schooss des genuinsten Zwinglianismus die Einsicht in die Nothwendigkeit einen andern Weg zu beschreiten, den der Trennung von Staat und Kirche. Der Gedankenlauf folgte der Natur der Sache, der Forderung des tiefsten der zu Grund liegenden Lebensinteressen. Von diesem Standpunkt aus wurde von Leo Jud die Theorie Zwingli's von der stillschweigenden Uebertragung des Kirchenregiments an die weltliche Obrigkeit als unstatthafter Nothbehelf entschieden verworfen, und es drängte ihn auf einen neuen Weg, um wahrhafte Kirchenälteste, wahrhaft kirchliche Organe zur Uebung der Zucht für die heilige Gemeinde zu gewinnen. Von dieser Seite erfuhr der Zwinglianismus seine strengste Kritik schon durch den nächsten Freund Zwingli's selbst. Leo ist in dieser Beziehung ein Vorläufer Calvin's; er repräsentirt in seiner Person den Uebergang vom Zwinglianismus zu dem kirchlichen Vorstellungskreise des Calvinismus, freilich mit etwas schwärmerischer Zuthat. Denn noch war Calvin selber nicht auf den Plan getreten. Leo trat vielmehr um

dieselbe Zeit mit einem andern Herold der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen, mit einem Bestreiter aller Einmischung der Obrigkeit in Sachen der Kirche, einem Feinde alles Zwanges in Glaubenssachen, dem Lobredner einer absoluten Freiheit des Glaubens, weil einer freien Gabe Gottes, nemlich mit Caspar Schwenckfeld, in briefliche Verbindung und neigte sich eine Zeit lang stark zu dessen Ansicht, die Kirche Christi könne nicht anders als nur unter Wenigen und zwar von den Uebrigen Getrennten bestehen. Nur allmählig wurde Leo durch Bullinger's, Bucer's und Capito's Bemühungen von schweren Anfechtungen über diese Materie frei, zur Absage von Schwenckfeld gebracht [1]) und mit der präsenten Gestaltung des Kirchenthums soweit wieder ausgesöhnt, dass er an kirchlich-organisatorischen Arbeiten, wie die Prediger- und Synodalordnung, wiederum theilnahm.

41. Auf die kirchlichen Institutionen in Zürich selbst, namentlich auf die Verhältnissbestimmung zwischen Kirche und Staat übten aber die von Leo neu gewonnenen und von Bullinger in thesi nicht abgewiesenen Vorstellungen keinerlei wesentlichen Einfluss. Es offenbarte sich hier die Macht einmal eingeleiteter Verhältnisse, zumal solcher, die das Gewicht einer geistigen Autorität für sich hatten. Auf Seiten der politischen Gewalten konnte keine grosse Neigung vorhanden sein zum Verzicht auf jene Rechte in Kirchensachen, welche durch die Zwingli'sche Praxis in ihre Hände gelegt worden waren, aber freilich auch nicht zu einer indiscreten Ausübung derselben. Diess zeigt sich in dem nach allerlei vorübergehenden Störungen doch immer wieder glücklich hergestellten Einvernehmen zwischen der Obrigkeit und dem Predigerstand. Das war freilich für beide ein Bedürfniss, vielleicht aber mehr noch als für die Prediger selbst, für die in ihrem Innern von Parteien zerrissene, der hervorragenden Häupter der früheren Jahre beraubte, vom eignen Landvolk seit dem Krieg mit einem gewissen Misstrauen angesehene, in der übrigen Schweiz zuverlässiger Stützpunkte entbehrende und dazu fortwährend den schwersten Vexationen von Seiten der katholischen Gegner ausgesetzte Obrigkeit. Mochte man auf Seiten der fünf Orte in vollem Ernst darauf ausgehen, Zürich zu rekatholisiren, oder nur der verhassten Stadt aus Rachsucht immer neue Schwierigkeiten zu bereiten und sie das Recht des Stärkern durch immer neue Demüthigungen empfinden zu lassen: genug, die Zürcherische Obrigkeit kam aus solchen Vexationen in diesen Jahren nicht

[1]) Pestalozzi, Leo Judä S. 36. ff. S. 41 ff.

heraus. Der der Reformation zugethane, immer noch grössere Theil der Räthe suchte und fand daher in der Geistlichkeit einen moralischen Stützpunkt, theils gegenüber den heimlichen Papisten und Pensiönern in seiner eigenen Mitte, theils dem Landvolk gegenüber, das, so abgeneigt es der Zwingli'schen Eroberungspolitik war, ebenso entschieden dem evangelischen Glauben anhing und die Pensiöner hasste. Ebendarum waren auch die Prediger stets sowohl den heimlichen Bundesgenossen des Katholicismus im Rathe, als den Fünförtischen ein Dorn im Auge, und man suchte ihnen, namentlich Bullingern, obschon vergeblich, unter allerlei Vorwänden beizukommen [1]). Aus dieser Sachlage erklärt sich der stets so überaus glimpfliche Ausgang der Reibungen zwischen der Obrigkeit und dem Predigerstand, die Connivenz zu dessen Forderung der freien Predigt des Evangeliums, die Anerkennung seines Rechtes zu einem gewissen corporativen Auftreten als Synode. Andrerseits aber wusste man sich auch geistlicher Seits mit dem Errungenen zu begnügen, ohne durch principielle Neuerungen die Errungenschaften in Frage zu stellen. Die Pietät, mit welcher Bullinger, jetzt die Seele der Züricher Kirche, an Zwingli's Einrichtungen hing, könnte fast sogar als eine ängstliche bezeichnet werden, wenn nicht die Natur der schwierigen Zeitverhältnisse und sein überaus praktischer Einblick in den Charakter des Zürcherischen Gemeinwesens mit in Rechnung zu bringen wäre. Er konnte in seinen vielfältigen Beziehungen zu ausländischen Kirchen, besonders seit seinen Verknüpfungen mit Calvin und den Calvinischen Kirchen, dort Vieles gelten lassen, was er gleichwohl dem nach tiefen Erschütterungen kaum erst wieder zu innerer Ruhe gelangten Zürich behutsam fernhielt, weil er es für den kleinen Familienstaat, in welchem eine Trennung der Gewalten weit weniger leicht durchführbar war, als in grössern Gebieten, nicht angemessen erachten konnte. Seine Politik ging daher dahin die bestehenden Verhältnisse in ihrem Wesen unangetastet zu lassen und deren manichfache Inconvenienzen, anstatt nach Maassgabe von Theorieen, deren Gültigkeit er damit zu bestreiten nicht gemeint war, grundsätzlich zu beseitigen, lieber durch mit Klugheit gewählte Auskunftsmittel in jedem einzelnen Falle zu temperiren und unschädlich zu machen. Wie glücklich er darin war, ist gezeigt worden. Aber noch ein Drittes kommt hier hinzu. Mit dem Ablauf des nächsten Jahrzehends seit der Niederlage bei Kappel fingen die Verhältnisse in Zürich für die Tendenzen

[1]) Pestalozzi, L. Bullinger's S. 109.

Zwingli's an sich wieder günstiger zu gestalten; die Stellung der Parteien wurde allmählig eine andere. Der blinde Hass, mit welchem man seit Ende des Jahres 1531 Zwingli's entschiedenste Freunde verfolgt hatte, verschwand. Die Ueberlegenheit, welche die geheimen Widersacher des Evangeliums eine Zeit lang behauptet hatten, wich. Auf die Ungestümen und Uebermüthigen aber, denen es um rasche äussere Erfolge zu thun gewesen war, und die ihr Streben nach Zürichs Ruhm und Grösse mit der Förderung des Evangeliums in der Schweiz vermengt hatten, hatte das Unglück läuternd gewirkt. Allmählig gewann diejenige Richtung die Oberhand, welcher die unbedingte Behauptung der evangelischen Principien und ihre völlige Durchführung mit weiser Benutzung der gemachten Erfahrungen aufrichtig am Herzen lag. Ein Symptom dafür ist, dass einer von Zwingli's treuesten Freunden, Hans Rudolf Lavater, der Oberfeldherr in der unglücklichen Schlacht von Kappel, und desshalb des Befehls enthoben, schon 1536 wieder zum Rathsherrn erwählt ward und in republikanischen Ehren und Würden von Stufe zu Stufe steigend endlich 1544 als Bürgermeister an die Spitze des Gemeinwesens erhoben wurde, und von da bis zu seinem Tod 1557 dreizehn Mal diess Amt bekleidete [1]). Unter seinen Auspicien erlangte der unterdess gereiftere Zwingli'sche Geist wieder Einfluss im Staats-Regiment und verband sich auf's Glücklichste mit dem Genius des edeln Bullinger. Wir müssen zum Zweck der nähern Kenntniss der Zürcherischen Kirchengeschichte dieser Zeit auf das von uns vielbenutzte treffliche Werk von C. Pestalozzi über Bullinger verweisen. Doch sei hier bemerkt, dass um diese Zeit Zürich seinen Ernst, bei den reformatorischen Grundsätzen zu bleiben, vielleicht weniger freiwillig durch Vermeidung des Beitritts zum Schmalkaldischen Bund, sicher aber dadurch an den Tag legte, dass es sich, alle übrigen Kantone [2]) ausgenommen, allein mit

1) Pestalozzi, H. R. Lavater S. 30 ff.

2) In den katholischen Kantonen erlitten die von Zwingli so lebhaft bekämpften nationalen Uebelstände weder im sechzehnten, noch in dem folgenden Jahrhundert irgend eine Unterbrechung, ja jede Erhebung dagegen galt noch spät als ein todeswürdiges Verbrechen. Im Jahr 1735 trat im Kanton Zug ein Joseph Anton Schuemacher als Kämpfer gegen Söldnerdienst und Pensionen auf, gewann viel Anhang und eine Art diktatorischer Gewalt. Er wurde aber 1735 von seinen Gegnern gestürzt, welche dem Volk einredeten, dass ohne französische Dienste und Pensionen das Land verarmen müsse. Er starb auf der Galeerenbank in Turin, wohin man ihn geschleppt hatte, als Begnadigung vom Todesurtheil. Osenbrüggen, Culturhistorische Bilder aus der Schweiz. Leipzig 1862.

Bern zu einem Bündniss mit Frankreich 1549 nicht verleiten liess. Im folgenden Jahre wurden die neu eintretenden Mitglieder des grossen Rathes verpflichtet, fortan durch ein öffentliches Bekenntniss ihre völlige Anhänglichkeit an die reformirte Landeskirche zu bezeugen. Um dieselbe Zeit wurden die alten Sittenmandate von Obrigkeitswegen neu bekräftigt und dem Synodalinstitut von Seiten der Regierenden die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Dagegen ward 1553 aus Besorgniss den katholischen Kantonen Anstoss zu geben, der Druck des Katechismus der Kirche von England und ihres in 42 Artikeln abgefassten Bekenntnisses im Anfang beanstandet und erst auf dringende Verwendung der Geistlichkeit endlich gestattet. Zwei Jahre später wurde auf Anlass von Vorstellungen, betreffend gewissenhafte Verwaltung des Kirchenguts, erklärt, dass die Prediger sich nicht beschweren sollten, wenn man ihnen nicht in allen Stücken willfahren könne, und wurden speciell junge, gelehrte, aber unerfahrene Geistliche, die den gemeinen Mann nicht zu leiten wissen, vor kecken, unbedachtsamen Reden väterlich gewarnt.

So blieb das unter Zwingli's Auspicien erwachsene Verhältniss der Obrigkeit zur Kirche im Ganzen unversehrt, nur temperirt in den schon hervorgehobenen Punkten, wie es die Natur des durch die christliche Volkseinheit jetzt merklicher hindurchscheinenden weltlichen und geistlichen Staates mit ihren unterschiedenen Attributen erforderte. Aber selbst das Recht der Vociferation der Geistlichkeit in öffentlichen Angelegenheiten ging nicht gänzlich verloren, sondern wurde sogar zur Regel in dem Recht „der gesicherten, unbefangenen, persönlichen Mittheilung von Seiten der Geistlichen an die obersten Staatsbehörden in allen bedeutenden Angelegenheiten.... Wirklich schreibt sich davon die noch weit in's siebenzehnte Jahrhundert hinabreichende eigenthümliche Uebung her, zufolge welcher nicht nur wegen kirchlicher Dinge, sondern auch bei eingreifenden Vorlagen, betreffend die Gesetzgebung, die Verhältnisse zu den Eidgenossen oder zum Auslande, die Prediger sammt den Professoren der Theologie bisweilen geladen, öfter auch ungeladen, die Bibel unter dem Arm, auf dem Rathhause erschienen und da ihr Gutachten mündlich vortrugen. Bald geschah diess von Seiten der Stadtgeistlichen bloss in ihrem eigenen Namen, bald im Namen aller ihrer Amtsbrüder zu Stadt und Land. In der Regel wurde das mündlich Vorgetragene den Landesvätern auch schriftlich mitgetheilt“ [1]).

[1]) Pestalozzi S. 112.

Anhang.

Das Verhältniss Calvin's zu Zwingli.

Soweit die Eigenthümlichkeit der Zwingli'schen Reformation bisher dargestellt worden ist, lässt sich ihre nahe Verwandtschaft mit der Calvinischen nicht verkennen. Beide unterscheiden sich von der Reformation Luther's in charakteristischer Weise dadurch, dass das Streben, das Christenthum unmittelbar zur Lebensordnung der ganzen Gesellschaft zu machen, und der Gedanke der Kirche als Societät und *congregatio sanctorum* lebendig mit in ihre Aufgabe aufgenommen ist, nur dass die Kirche als Societät im Calvinismus vollständiger zur wirklichen Erscheinung kommt und die gemeinsame Eigenthümlichkeit beider in Cultus und Sitte hier eine zum Theil noch schärfere Ausprägung empfängt. Dieses Verwandtschaftsverhältniss lässt sich natürlich nicht aus einem äussern Zusammenhang beider Reformatoren erklären. Da Calvin erst vier Jahre nach Zwingli's Tod auf den grösseren Schauplatz tritt, so kann von persönlichen Berührungen zwischen beiden nicht die Rede sein. Zwar mit Zwingli's Schriften ist Calvin bekannt gewesen, aber ohne Zweifel waren ihm nur die lateinisch geschriebenen zugänglich. Auch hat er einige Zeit in Basel und Strassburg unter den Einflüssen der Zwinglisch-Oberdeutschen Reformation gelebt. Aber Calvin hat, wie seine *Institutio* zeigt, eine in allem Wesentlichen feste und geschlossene Bildung und religiöse Anschauungsweise bereits aus Frankreich mitgebracht, und ein irgend maassgebender Einfluss von Zwingli's Theologie und reformatorischer Art auf Calvin lässt sich nirgends nachweisen, eher eine abstossende Wirkung jenes auf diesen. So ist Zwingli's Sacramentenlehre Gegenstand von Calvin's ausdrücklichem Tadel. Er nennt sie profan, falsch, verderblich. Doch ist er geneigt zu Zwingli's Entschuldigung anzunehmen, dass dieser gegen Ende seines Lebens manche unbedachte Aeusserungen zu-

rückgenommen und verbessert habe; auch habe er nicht alles gelesen [1]). Dennoch achtet es Calvin als Impietät *de tanto viro non honorifice sentire* und tadelt ebendesshalb in einem Schreiben an Melanchthon im Januar 1545 lebhaft die letzte Schrift Luthers gegen die Schweizerische Abendmahlslehre, sowie die Lutheraner, welche fast in jeder Zeile unmenschliche Schmähungen gegen Zwingli's Person ausstossen [2]). Aber dabei hat es in Beziehung auf Zwingli bei ihm sein Bewenden. Ja in fast verletzender Weise äussert sich Calvin in einem freilich vertraulichen Schreiben an seinen Landsmann Farel über die warmen Gefühle der Pietät, welche die Züricher für den Begründer ihres Kirchenthums und den Märtyrer ihrer nationalen Reform an den Tag legen, über die Entrüstung, mit welcher sie die rohen Angriffe auf dessen Person zurückzuweisen nicht müde werden [3]). Es ist ersichtlich, dass Calvin so wenig als Luther die tieferen Gründe dieser Pietät, die zwiefache starke Wurzel derselben in den Gemüthern der Schweizer zu würdigen wussten. Zwar patriotischen Gefühlen war auch Calvins Herz offen. Aber er war nicht Schweizer, sondern Franzose. Darum fehlte es ihm für die kleinen Schweizerverhältnisse nicht nur an Interesse, sondern es wurde ihm auch nach Art seines Volkes das Eingehen in ein fremdes Nationalleben schwer.

Calvin's Stellung in Genf hatte sonst so viel Aehnliches mit der einstigen Stellung Zwingli's in Zürich; beide waren die maassgebenden Häupter ihrer Stadtrepubliken in Sachen des Staates ebenso wie der Kirche. Und doch kommen gerade in dieser Hinsicht bedeutende Unterschiede zwischen beiden für die genauere Betrachtung zum Vorschein. Zwingli stand mit Eifer und Entschiedenheit auf nationalem Boden; er wollte sein Vaterland vom Verderben erretten, und obwohl nicht geborner Züricher, liebte er diese Stadt und wollte ausgesprochener Maassen Zürich gross machen; er hatte ferner seine eigenen Landsleute zur Seite, eine

1) Die Nachweisungen in meiner Schrift: Die Conflikte des Zwinglianismus u. s. w. S. 143. 34.

2) a. a. O. S. 195.

3) *Uruntur boni viri* (die Züricher) *si quis Lutherum audet praeferre Zwinglio, quasi evangelium nobis pereat, si quid Zwinglio decedit, neque tamen in eo fit ulla Zwinglio injuria. Nam si inter se comparantur, scis ipse quanto intervallo Lutherus exceliat. Itaque mihi minime placuit Zebedaei* (eines Predigers in dem Bernischen Antheil der französischen Schweiz) *carmen. in quo non putabat se pro dignitate laudare Zwinglium, nisi diceret majorem sperare nefas.* a. a. O. S. 33. Ferner von den deutschen Schweizern überhaupt: *nihil enim iis cordi magis est, quam ut integer Zwinglius maneat.* S. 144.

einheimische nationale Partei von grosser Stärke zum Rückhalt; auch seine Gegner waren Schweizer. Calvin aber war an der Stadt Genf als solcher wenig gelegen. Er war auf seinen Wanderungen als Flüchtling dorthin verschlagen und wider Willen von dem gleichfalls fremdländischen Farel festgehalten worden um des Evangeliums willen. So behielt die Stadt auch ferner im Grund nur Werth für ihn als Sammelplatz für die zerstreute Heerde Christi in Westeuropa, als Bollwerk gegen den römischen Feind, als Stütz- und Mittelpunkt für sein grossartiges Wirken für die evangelische Sache. *Ego,* schreibt Calvin an Bullinger im Mai 1549, *si vitae meae aut privatis rationibus vellem consultum, alio statim me conferrem. Sed dum expendo quantum habeat hic angulus momenti ad propagandum Christi regnum, sum sollicitus de eo tuendo* [1]). Während Zwingli sich schon nach den ersten Jahren eine Partei unter der Bürgerschaft zu schaffen wusste, welche für ihn begeistert war, und durch deren Unterstützung es ihm möglich wurde die auch in Zürich nicht unbedeutende Gegnerschaft im Schach zu halten und endlich jeden Widerstand zu überwinden, so hatte dagegen, nachdem sich beide in den ersten zwei Jahren einander näher in's Angesicht geschaut hatten, das altgenferische Bürgerthum für Calvin niemals eigentliche Sympathieen. In seiner grossen Mehrheit liebte es den aus der Fremde zu ihm gekommenen Reformator weniger, als dass es sich unter die Gewalt seines Geistes beugte. Man rief ihn freilich nach seiner Vertreibung wieder nach Genf zurück. Aber das geschah nur, weil Calvin für die Einen in Genf eine politische Nothwendigkeit war; für die Andern war und blieb er Gegenstand eines unaustilgbaren Hasses. Calvin's Leben blieb bis über das erste Jahrzehnd seiner Rückkehr hinaus ein ununterbrochenes Ringen mit Elementen des hartnäckigsten Widerstandes, mit heimlichen Verschwörungen und offenen Aufständen der *enfants de Genève,* welche sich gegen die strenge Zucht des Reformators sträubten. Um die Zeit des Servetschen Processes standen die Sachen in Genf so, dass Calvin nicht allein keinen Einfluss hatte, sondern mit Allem, was er vorbrachte, sogleich verdächtig erschien. Seinem Freunde Bullinger meldet er am 7. September 1553. *Eo venerunt amentiae et furoris ut illis suspectum sit quidquid loquimur: itaque si dicerem meridiem lucere protinus dubitare coeperint.* Erst nachdem in Folge wiederholter Aufstände der Libertiner das altgenferische Bürgerthum mit der Zeit grossentheils aus der Stadt ver-

[1]) Meine Schrift: Die Conflikte S. 253.

trieben und diese durch Hunderte von Bürgerannahmen aus den glaubensmuthigen und erprobten Flüchtlingen aller Nationen eine neue Bevölkerung erhalten hatte, war Calvin's Stellung dort festgegründet. Erst mit ihnen gewann er das gediegene Material für seine nach dem Worte Gottes kirchlich organisirte bürgerliche Gesellschaft, für die unter die Garantie des Staates gestellte Religionsanstalt, welche das Wort Gottes verkündet, die Sacramente verwaltet und heilsame Zucht übt. Aber der Unvollkommenheit seiner theokratischen Stadtverfassung, ihrer Unangemessenheit zur Idee der Kirche blieb sich Calvin weit lebhafter bewusst, als Zwingli, trotzdem dass er wohl gelegentlich Genf mit Juda, die Schöpfungen Zwingli's in der deutschen Schweiz mit dem Reich Israel zu vergleichen geneigt war. Der Theokratie die erobernde Tendenz zu geben, wie Zwingli, lag ihm fern und würde, selbst wenn er über ähnliche Machtmittel zu verfügen gehabt hätte, nicht seine Sache gewesen sein. Dem Drang zur Verwirklichung der Katholicität des evangelischen Glaubens wusste er durch grossartige Mittel geistiger Art zu genügen. Endlich war Calvin's Stimme nicht minder als diejenige Zwingli's entscheidend in allen wichtigen Staatsangelegenheiten, und von seinen einheimischen, wie auswärtigen Gegnern hatte er wegen seiner angeblich alle Grenzen überschreitenden Einmischung in dieselben heftige Angriffe zu erfahren, wie dieser. Aber auch hierin war doch das von jedem der beiden Männer eingehaltene Verfahren nicht ganz das gleiche, so wenig sich die damalige Lage Genfs mit derjenigen von Zürich vergleichen lässt. Die an Gebietsausdehnung und Volkszahl kleine und schwache Republik Genf war der Gegenstand unablässiger Vexationen von Seiten Berns, welches die in sich zerrissenen Genfer Nachbarn gern unter seine Botmässigkeit gebracht hätte und in Calvin, der dort Ordnung zu schaffen bemüht war, die Seele des Widerstands gegen seine Plane und folglich einen verhassten Widersacher erblickte. Daher gingen jene Anschuldigungen grossentheils von Bern und der Bernischen Partei in Genf aus, und desshalb lag darin viel Uebertriebenes. Jedenfalls war Calvin's Haltung in diesen Verwicklungen nicht nach Art Zwingli's aggressiver, sondern lediglich defensiver Art. Wollte er mit dem Verlust der Selbstständigkeit der Stadt nicht auch seine kirchliche Schöpfung zu Grunde gehen sehen, welcher Bern ebenso wenig günstig war, als einst der Zwinglischen Theokratie, so musste Calvin zu Gunsten vor beiderlei Interessen mit dem ganzen Gewicht seiner unbeugsamen Charakterkraft, wie seiner staatsmännischen Intelligenz in's Mittel zu treten sich veranlasst

fühlen. Der bessere Theil der Genfer wusste eben diese Eigenschaften sehr richtig zu schätzen, und desshalb war Calvin's Einmischung in die Staatsgeschäfte weit weniger eine von ihm erstrebte, als von den politischen Gewalten selber begehrte, welcher er sich nicht entziehen konnte. Niemals war Calvin etwa, wie Zwingli, regelmässiger Beisitzer eines heimlichen Rathes, sondern im richtigen Gefühl der Unangemessenheit einer solchen Doppelstellung gab er seine Rathschläge nur wenn sie ausdrücklich begehrt wurden. Mit dieser weisen Zurückhaltung steht natürlich nicht in Widerspruch der jedoch, wie gezeigt, nicht zu allen Zeiten maassgebende Einfluss der rein privaten Stimmgebung eines Mannes von so überlegenen Eigenschaften auf Obrigkeit und Bevölkerung eines so kleinen Gemeinwesens. Uebrigens hat Calvin Gelegenheit gefunden sich über diese Materie an den Bernischen Stadtschreiber Nikol. Zurkinden unter dem 21. Februar 1556 vertraulich in Folgendem selber auszusprechen. *Initio quum de conditionibus actum est, a Senatu in consilium adhibitus fui. Quaeres, cur me negotiis istis involvam, quae nec meae personae conveniunt, et grave mihi odium pariunt apud multos. Ego, ut haec politica parce attingo et invitus ad ea pertrahor, ita ad ea interdum adduci me patior, ubi ita flagitat necessitas. Certe hactenus eam moderationem tenui, cujus me non poenitet. Scio, quid garriant improbi. Sed ego a gubernatione, quam illi me cupide rapere clamitant, ita abstineo, ut sim peregrinus in hac urbe; nam quoslibet e plebe de rebus mihi incognitis quotidie disserentes audio. Senatus vero nunquam me, nisi ubi consilii inopia in rebus magnis laborat, vocare solet, vel quia non decere intelligit, vel quia non libenter aliena subsidia implorat, vel quia me refugere videt. Utinam mihi liberum fuisset exemptionem petere! Sed ex quo ab annis quindecim hic reversus sum, quum mihi Deus manum porrigeret, homines vero importune me accusarent, nec ullus esset honestus recusandi color, ad turbas pacificandas operam impendere malui, quam otiosus esse earum spectator.* [1]).

Ungeachtet so mancher Unterschiede aber zwischen dem ersten [2]) und dem zweiten Stifter der reformirten Kirche ist gleichwohl die Calvinische der Zwinglischen Reformation im Geiste unleugbar nahe verwandt. Ein Zeugniss für das wechselseitige Gefühl dieser Verwandtschaft liegt darin, dass während der Jahrzehnde, in welchen Heinrich Bullinger an der

[1]) Meine Schrift, Die Conflikte S. 365 vergl. mit S. 302.

[2]) Zeller S. 214.

Spitze der Schweizerkirchen stand, der, wie gezeigt, von dem lebendigsten Gefühl der Pietät für Zwingli durchdrungen war und als Nachfolger Zwingli's im Amte mit fast ängstlicher Treue über dessen kirchliche Schöpfungen wachte, die Genfer Kirche unter Calvin mit den Kirchen der deutschen Schweiz zu einem engen Verband sich zusammenschliesst. Hiermit kommen selbstverständlich die bekannten Ableitungen der Calvinischen Reformation lediglich oder wenigstens vorzugsweise aus dem unterschiedenen Geiste der romanisch-celtischen Völker Europa's in Wegfall, und es muss eine andere Ursache für dieses Verwandtschaftsverhältniss aufgesucht werden. Man wird schwerlich irre gehen, wenn man in diesem Interesse auf die bemerkenswerthen Analogieen hinblickt, welche neben manchen Unterschieden zwischen den öffentlichen Zuständen in Genf und denen der Hauptländer des Calvinismus: Frankreich, den Niederlanden, Schottland einerseits und denen der Schweiz andererseits, sich wahrnehmen lassen. Aus ihnen empfing der reformatorische Antrieb und Gang hier wie dort seine verwandte Richtung. Man darf nicht vergessen, welches die Zeit war, in welcher der Calvinismus auftrat. Der frische Aufschwung des Lutherthums und des Zwinglianismus fällt in die zwanziger, dreissiger bis vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts; der Calvinismus dagegen erscheint erst in den fünfziger Jahren auf dem Plan, und noch länger dauert es, bevor er als mitbestimmender Factor in das Grosse der Bewegung des Zeitalters eingreift. Es ist von Wichtigkeit, diess nicht ausser Acht zu lassen. Denn so ist es gekommen, dass Luther und Zwingli ihren Zeitgenossen eine neue religiöse Welt aufschlossen. Das hat Calvin nicht gethan; im Gegentheil, die eigentlich religiös schöpferische Periode der Reformation war bei seinem Auftreten schon vorüber. So klassisch seine Schriften sind, vor allen seine *Institutio*, so ist doch keine einzige derselben eine eigentliche Reformationsschrift in dem Sinn, wie die Schriften Luther's und Zwingli's. Der reformatorische Durchbruch war schon geschehen; das protestantische Dogma war in seinen grundlegenden Theilen schon fertig, seine inneren Gegensätze hatten sich bereits formirt. Calvin's Arbeit war wesentlich nur eine, wenn auch meisterhafte, Systematisirung und Präcisirung eines längst in der Circulation befindlichen und zur Grundlage von praktischen Gestaltungen gewordenen religiösen Stoffes. Aehnlicher Art waren die Erscheinungen auf dem äusseren Gebiet. In Deutschland, in der Schweiz und im Norden hatten die Schwankungen in der territorialen Ausbreitung des Protestantismus begonnen aufzuhören. Der flüssige

Zustand, welcher Reichs- und Landstände, Cantone und Städte, Könige und Fürsten, einzeln und in Gruppen, demselben bald mehr, bald weniger geneigt zeigt, war hier vorüber. Jeder hatte bereits seine Partei ergriffen. Neben den geistlichen Fürsten vertraten in Deutschland unter den bedeutenderen weltlichen Territorialherren nur noch Oesterreich und Baiern das katholische Interesse. Aber auch im übrigen Europa hatte man allenthalben feste Position genommen: die spanischen Habsburger in den Niederlanden, die Valois in Frankreich, die Stuarts in Schottland, die Tudors in England. Sie alle mit ihrer ausgeprägten geschichtlichen Physiognomie und mit der Summe der politischen Ueberlieferungen ihrer Häuser einerseits und der Protestantismus andererseits, wenigstens keimartig in jenen Ländern bereits in allen seinen Richtungen entwickelt, hatten bereits einander in's Antlitz geschaut. Die meisten jener verkommenden Königsgeschlechter verhehlten nicht mehr ihre gründliche Abneigung gegen den Protestantismus. Das westliche Europa befindet sich desshalb um diese Zeit in der heftigsten Erregung. Die Bevölkerungen sind zerfallen mit der römischen Kirche, aber auch mit den Beschützern derselben, ihren Regenten, und ebenso mannichfach zerspalten unter sich. Ueberall harren grosse religiös-politische Fragen ihrer Lösung. Fast nirgends findet der Protestantismus in den obersten Gewalten aufrichtige Freunde. Gespannte Zustände dieser doppelten Art sind es, vermöge welcher die deutsche Schweiz zur Zeit Zwingli's und der europäische Westen zur Zeit Calvin's sich in Parallele stellen lassen. In Folge derselben kommt hier und dort ein ähnliches reformatorisches Bedürfniss zum Vorschein, und es wird dadurch dem Gange der Reformation eine gleichartige Richtung vorgezeichnet. Gleichwie Zwingli's Reformationswerk seine eigenthümliche Richtung empfängt auf und durch die öffentlichen Nothstände seines Heimathlandes, so sieht sich auch Calvin's reformatorischer Genius die Aufgabe zugewiesen, die wiederum auf den Leuchter gestellte Lehre der Bibel als Sauerteig wirken zu lassen auf sittlich und politisch, wie religiös zerrüttete Gesammtzustände. Nicht bloss in Genf, nein! auf allen Gebieten, nach welchen er vordringt, sind es grosse sociale Krisen, welche der Calvinismus vorfindet und in welche er als erregendes, aber zugleich als reinigendes und ordnungstiftendes Ferment eingreift. Das Kampfgebiet ist für ihn nirgends ein bloss religiöses oder ein kirchliches im rein religiösen Sinn; nirgends tritt ihm der römisch-katholische Glaube lediglich als solcher entgegen, sondern überall in einer bestimmten Solidarität mit dynastischen

Interessen und Regierungsprincipien. So liegt es in der Natur der Umstände, dass Calvin und seine Mitarbeiter, wie Zwingli, nicht bloss Individuen, sondern kleinere und grössere Nationalitäten in's Auge zu fassen haben. So ist auch für Calvin das Evangelium nicht bloss eine Kraft, selig zu machen alle Einzelnen, welche daran glauben, nicht bloss ein Trost für bekümmerte Einzelgewissen, nicht bloss die Ueberwindung seelengefährlicher Irrthümer, sondern zugleich das Heilmittel für öffentliche und allgemeine Schäden, das Element der Reinigung und Erneuerung für grössere gesellschaftliche Verbände und der Grundstein, solche auf demselben aufzurichten. Weil die römische Kirche durch ihren Abfall von der Wahrheit solche Zerrüttung und Verderbniss verschuldet hat, so drängt auch das Interesse des calvinischen Protestantismus zu einem nicht bloss raschen und entschiedenen, sondern auch so vollständigen Bruch mit derselben, dass er alle Mittel aufbietet, die Gläubigen auch bis auf die letzte Faser aus dem unheiligen Zusammenhang herauszureissen. Mit dieser völligen Lossagung von einer antichristischen Kirche, welche die Heiligen Gottes verfolgt, ist daher auch für eine so eminent organisatorische Natur, wie Calvin, von selbst das Bedürfniss einer neuen Ordnung des christlich-socialen Lebens gesetzt, der Verfassung der chaotischen Masse von Gläubigen, Halbgläubigen und irgendwie evangelisch Angeregten unter ein ernstes Gesetz, unter die Zucht heilsamer Ordnungen. Ebenso wenig, als seiner Zeit Zwingli davon ausgehen konnte, ist daher auch Calvin in der Lage, das, was Luther zu seinem Ausgangspunkt machte: die Freiheit des Christenmenschen, auf sein Panier zu schreiben; vielmehr gehen beide Begründer des reformirten Protestantismus aus von der Zucht und dem Gehorsam unter Gottes Gesetz, und wenn bei dem Einen, wie bei dem Andern jenes Wort des Apostels in gleicher Geltung steht, durch welches Luther'n einst der Friede der Seele wiedergegeben war: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben", Gal. 3, 11., so steht für sie bei ihrer Verkündigung stets dicht daneben: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmuth, Keuschheit; wider solche ist das Gesetz nicht; welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden", Gal. 5, 22—24. Auch ist von anderer Seite [1]) bereits darauf hingewiesen worden, wie stark von Calvin die Ab-

[1]) Herzog in dessen theologischer Realencyklopädie im Artikel „Calvin", S. 519.

hängigkeit des Menschen von der Gemeinschaft, die Nothwendigkeit einer Erziehung zur Religion, einer Zucht in derselben hervorgehoben wird, so dass katholische Schriftsteller in seiner Hervorhebung der Autorität der Kirche sogar eine Ueberschreitung der Grenzen des Protestantismus, eine auffallende Annäherung an den Katholicismus gefunden haben. „Weil unsere Rohheit und Trägheit und die Schwachheit unseres Geistes äusserlicher Hülfe bedürfen, durch welche der Glaube entstehen und wachsen könne, so hat uns Gott solche Hülfe gegeben und diesen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche ist unsere Mutter. Schon diese einzige Benennung zeigt, wie nützlich und nothwendig es sei, sie zu kennen. Denn wir können nicht anders zum Leben eingehen, als wenn sie uns in ihrem Schoosse erzeugt, an ihren Brüsten ernährt, unter ihrer Obhut und Schutz hält, so lange bis wir, von diesem sterblichen Leibe befreit, den Engeln gleich sein werden.“ Mit diesen Worten beginnt die Entwickelung der Lehre von der Kirche im 4. Buch der *Institutio* nach der Ausgabe von 1559. [1]) Gewiss gehört zu den edelsten Eigenschaften Luther's die unübertreffliche Art, wie er in die Einzelgewissen hineinzusprechen weiss; es liegt etwas Herzbewegendes in seiner steten Sorge um dieselben, um ihre Tröstung in innern Nöthen, um ihre sichere Wegführung aus den Gewinden gefährlicher Irrthümer, in seiner Vindication des Evangeliums im Unterschied vom Gesetz, in seinem Bemühen, die Zahl der Seelen zu mehren, welche aus dem Glauben gerecht und in Christo frei geworden sind. Aber das wird eine unbefangene Betrachtung zu leugnen nicht im Stande sein, dass es auf der überall nur seinen individuell-persönlichen Lebenserfahrungen nachgebildeten Basis, welche Luther der Frömmigkeit gegeben hatte, zu sehr fehlt an Hinweisungen auf den unerlässlichen Gemeinschaftscharakter der letzteren, ja dass es in der von Luther eingeschlagenen Richtung

[1]) *Institutio lib. IV c. 1 §. 1.* (im Abdruck von Tholuck, Berlin 1834. Tom. II. p. 187): *Quia autem ruditas nostra et segnities (addo etiam ingenii vanitatem) externis subsidiis indigent, quibus fides in nobis gignatur et augescat et suos faciat progressus usque ad metam, ea quoque Deus addidit, quo infirmitati nostrae consuleret; atque ut vigeret Evangelii praedicatio, thesaurum hunc apud ecclesiam deposuit. §. 4.* (p. 189): *Verum, quia nunc de visibili ecclesia disserere propositum est, discamus vel uno matris elogio quam utilis sit nobis ejus cognitio, imo necessaria: quando non alius est in vitam ingressus, nisi nos ipsa concipiat in utero, nisi pariat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et gubernatione sua nos tueatur, donec exuti carne mortali, similes erimus angelis. Matth. 22, 30.*

nicht eben leicht war, eine sichtbare, wohlconstituirte Gemeinschaft des religiösen Lebens zu verwirklichen. Luther liess neben der Bezogenheit auf das Verhältniss des Subjects zu seinem Gott die daraus abfolgende Bezogenheit auf das Verhältniss zu den Miterlösten nicht genug hervortreten. Die Begriffe „Freiheit“ und „Glaube“ waren in der Anfangszeit von ihm so ausschliesslich accentuirt worden, dass er bekanntlich später grosse Mühe hatte, sie gehörig zu limitiren. Es war mit seiner Art, diese Begriffe in Anwendung zu bringen, dem Missbrauch viel vorgegeben und namentlich die Bedeutung des Gesetzes als Zuchtmeisters auf Christum zu sehr in den Hintergrund gedrängt. Ebendarum ist es nichts Geringes, sondern ein in dem grossen Gang der göttlichen Providenz Vorgesehenes und Gewolltes um jenes Streben Zwingli's und Calvin's, neben der Zurechtstellung des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott auch das Verhältniss des Menschen zu Seinesgleichen zur Sprache und zur Geltung zu bringen, um jene Hinlenkung des allgemeinen Interesses auf die Bedeutung eines gesellschaftlichen Verbandes der Gläubigen, um eine Anwendung des Evangeliums als reinigendes Element für den gesellschaftlichen Verband der Menschen überhaupt, um die geordnete Zusammenfassung von Nationen unter dem Panier des Wortes Gottes, um die Herstellung nicht bloss der inwendigen Freiheit des Christenmenschen, sondern auch der Zucht und des Gesetzes Gottes unter den Unmündigen, Schwachen und Verächtern, mit einem Wort: einer heiligen Gemeinde zur Ehre Gottes.

nicht eben leicht war, eine sichtbare, wohlconstituirte Gemeinschaft des religiösen Lebens zu verwirklichen. Luther liess neben der Bezogenheit auf das Verhältniss des Subjects zu seinem Gott die daraus abfolgende Bezogenheit auf das Verhältniss zu den Mitchristen nicht genug hervortreten. Die Begriffe „Freiheit" und „Glaube" waren in der Anfangszeit von ihm so ausschliesslich accentuirt worden, dass er bekanntlich später grosse Mühe hatte, sie gehörig zu limitiren. Es war mit seiner Art, diese Begriffe in Anwendung zu bringen, dem Missbrauch viel vorgegeben und namentlich die Bedeutung des Gesetzes als Zuchtmeisters auf Christum zu sehr in den Hintergrund gedrängt. Ebendarum ist es nichts Geringes, sondern ein in dem grossen Gange der göttlichen Providenz Vorgesehenes und Gewolltes um jenes Streben Zwingli's und Calvin's, neben der Zurechtstellung des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott auch das Verhältniss des Menschen zu Seinesgleichen zur Sprache und zur Geltung zu bringen, um jene Hinlenkung des allgemeinen Interesses auf die Bedeutung einer gesellschaftlichen Verbindung der Gläubigen, um eine Anschauung des Evangeliums als belebendes Element für den gesellschaftlichen Verband der Menschen überhaupt, für die geordnete Zusammenfassung von Nationen unter dem Banner des Wortes Gottes, um die Herstellung nicht bloss der individuellen Freiheit des Christenmenschen, sondern auch der Zucht und des Gesetzes Gottes unter den Gemeindegliedern, Schwachen und Starken, mit einem Worte, einer heiligen Gemeinde zur Ehre Gottes.

III.

Die unterscheidende religiöse Grundeigenthümlichkeit des lutherischen und des reformirten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur Kirchenbildung.

I.

Die religiöse Grundeigenthümlichkeit der beiden protestantischen Confessionen.

Es ist eine Thatsache, deren tief eingreifende Bedeutung für die Kirchen- und Völkergeschichte nicht verkannt zu werden vermag, dass die religiöse Geistesbewegung, welche durch die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts hervorgerufen worden war, frühzeitig, anstatt zu einer einzigen sich zusammenzuschliessen, in zwei grosse Kirchengemeinschaften auseinanderging, welche bei wesentlicher Gleichheit der Stellung zur heiligen Schrift und gemeinsamer Anerkennung der alten ökumenischen Bestimmungen doch in unterschiedenen, wenn auch nahe verwandten Lehrbegriffen ihre charakteristische Eigenthümlichkeit ausprägten. Von je her hat diese Thatsache ihre Erklärung gefordert und fordern müssen. Aber eine genauere Betrachtung wird nicht verkennen lassen, dass alle die mannichfaltigen Erklärungsversuche ungeachtet der vielseitigen Bemühungen scharfsinniger Geister bisher noch keineswegs zu einem befriedigenden und einigermaassen übereinstimmenden Resultat geführt haben. Wie sehr es in der ersten Hitze des eben auflodernden Confessionsstreites an den nächsten Bedingungen ein unbefangenes Verständniss von einander zu gewinnen, mangelte, ist bekannt genug. Wenigstens auf Luther's Seite, der 1529 den Schweizern zu Marburg die trockene Erklärung abgab, dass sie „einen andern Geist“ hätten, als er und die Seinigen, blieb zugleich nach den Antecedentien, welche dieser Aeusserung vorhergegangen waren, kaum ein Zweifel übrig über die Qualität des Geistes, von welchem er seine Gegner beherrscht wähnte. „Einer von uns,“ hiess es schon in seiner Streitschrift von 1526 gegen Zwingli, „muss des Teufels sein; da ist kein Mittel.“ Damit war schon im Anfang die Controverse von seiner Seite in eine Richtung gebracht, innerhalb deren für ein Bemühen den von Luther vorerst nur durchgefühlten Unterschieden zwischen seiner eigenen und der Schweizerischen Lehre und Praxis ein klares Verständniss

abzugewinnen, kein Raum mehr übrig war. Mochte mit der Marburger Aeusserung, nach den dort so weit gediehenen gegenseitigen Verständigungen, auch nicht mehr das besagt werden sollen und können, was 1526 in der Leidenschaft ausgestossen worden war, etwas Bitteres sollte und etwas Verletzendes musste doch für die Schweizer in jenem „andern Geist" liegen. Vollends aber lag es in der Natur der schlechterdings maassgebenden Stellung, welche Luther innerhalb seiner Confession einnahm, dass die späteren Lutheraner geradezu in dem *diabolus susurrans* oder in dem Hochmuth der menschlichen Vernunft, welche sich dem Wort nicht beugen will, den Faktor fanden, der den Gegenpart zu den Abweichungen von der Wahrheit in den Lehren vom Abendmahl, der Person Christi und der Prädestination verführt habe, während die Reformirten alles auf Rechnung von Luther's Eigensinn und dem hartnäckigen Eifer der Seinigen für eingelernte Meinungen zu setzen pflegten. Genug: die ältere, noch unmittelbar in ihren kirchlichen Gegensätzen befangene Zeit vermochte sich nicht so weit zu erheben, als zu einer in den Gegenstand selbst tiefer eingehenden Auffassung der unterschiedenen Lehre und Praxis in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander nöthig war.

Aber nicht nur die alte Streittheologie zeigte sich unfähig zu einer ausreichenden Erklärung des merkwürdigen Phänomens, sondern auch nachdem die leidenschaftliche Stimme derselben seit Ende des siebenzehnten Jahrhunderts in Folge zuerst der pietistischen Irenik, alsdann der Aufklärung verstummt war, wurde für den Gegenstand nichts Befriedigendes geleistet. Es war freilich sehr wohlgethan, dass man die persönliche Verblendung, welche schon in die Anfänge des Confessionsstreites so mächtig hineinspielte, gebührend an's Licht zog und die subjektiven Versündigungen, welche den Scheidungsprocess der beiden Confessionen schliesslich herbeiführten, im Geiste einer geläuterten sittlichen Weltansicht ernstlich rügte. Aber es war andrerseits doch ein Mangel, dass man nur diese Art von Faktoren zur Erklärung herbeizog und durch die Vorstellung von der Bedeutungslosigkeit, ja Nichtigkeit der Controverspunkte sich jegliches Interesse für eine genauere Erforschung etwaiger über das bloss Personale hinausgehender Zusammenhänge derselben rauben liess. Denn geschichtlich betrachtet nahm zwar die Trennung beider protestantischer Confessionen von exegetischen Differenzen in der Lehre vom Abendmahl ihren Ausgang, und als sie sich in der Prädestinationslehre befestigte, kamen wiederum exegetische Differenzen

zum Vorschein. Aber wo hätten Verschiedenheiten in der Schriftauslegung von solcher Erheblichkeit wohl jemals vereinzelt für sich allein dagestanden, wo ausser Zusammenhang mit einem nähern oder entfernteren Hintergrund von gewissen Voraussetzungen, weiter zurückliegenden Interessen und vielleicht selbst unbewussten Bildungsgegensätzen, welche auf die Exegese Einfluss ausübten? Wie wenig ist ferner selbst mit dem Zugeständniss, dass den Differenzlehren nicht eine absolute, d. h. eine solche Bedeutung zukomme, durch welche eine confessionelle *itio in partes* des Protestantismus gefordert wäre, ein Recht gegeben denselben eine wenigstens relative Bedeutung abzusprechen? Indessen darf man sich über die lang andauernde Gleichgültigkeit im Verhalten der Wissenschaft gegenüber einer so gewichtigen Thatsache nicht allzusehr wundern. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, [1]) dass mit der Periode des Rationalismus und Supernaturalismus eine Lösung von der bindenden Autorität der Symbole eingetreten war. Man war gleichgültiger gegen das kirchliche Dogma überhaupt geworden. Mit dem wieder erwachenden kirchlichen Bewusstsein aber verband sich alsbald das Interesse der Union; man wandte sich zur kirchlichen Lehre zurück, aber wollte bloss das den beiden Lehrbegriffen Gemeinsame haben, wobei man voraussetzte, dass die früher controversen Punkte für das Bewusstsein der Gegenwart verschwundene Differenzen seien. So konnte das vorherrschende Unionsinteresse der Aufgabe nicht förderlich sein, den kirchlichen Lehrbegriffen in ihrem organischen Zusammenhang tiefer auf den Grund zu gehen. Selbst Schleiermacher drang in das Charakteristische beider Lehrbegriffe nicht tiefer ein. Er fand die historische Trennung beider protestantischer Confessionen nicht hinreichend begründet, indem die Verschiedenheit keineswegs auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände zurückgehe. Das Unternehmen der Union bei doch innerlich vorhandenem Gegensatz hat demnach sofort wieder ein Heraustreten desselben hervorgerufen. Und in der That hatte Schleiermacher wenigstens die Anfänge eines solchen Wiederheraustretens im Preussischen Agendenstreit noch zu erleben. Das schroffe Lutherthum erfasste sich zuerst seit den dreissiger Jahren wieder in sich selbst und trat mit der vollen Energie seines Selbstbewusstseins sowohl dem reformirten als dem unirten Kirchenthum entgegen. Von dieser Seite konnte

[1]) Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs; herausg. von Güder. Stuttgart 1855. Bd. 1, S. 18.

freilich jetzt so wenig, als vor Alters eine befriedigende Antwort auf die hier vorliegende Frage ausgehen. Schriften, wie die bekannten von Scheibel und Rudelbach, waren mehr dazu angethan die Gemüther zu verwirren, als den Gegenstand wirklich zu erklären. Auch die auf Schleiermacher ruhende Unionstheologie zeigte sich in ihrem Eifer dem Gegenstand noch wenig gewachsen. Aber die an sich so unerfreuliche Gelegenheit die altlutherische Polemik an frischen Exemplaren, anstatt an bloss getrockneten studiren zu können, musste doch unvermeidlich Anlass geben zu einem Nachdenken, welches sich mit dem überlieferten äusserlichen Pragmatismus der Erklärungsgründe für die Sache nicht mehr zufriedengestellt finden konnte. So traten von jetzt an mancherlei Versuche hervor die confessionelle Trennung aus tieferen und allgemeineren Ursachen zu erklären.

Es ist nicht unsere Absicht diese Versuche hier in erschöpfender Vollständigkeit und Ausführlichkeit zur Sprache zu bringen [1]), noch weniger die kaum glimpflicher und unzuversichtlicher von Seiten der strikten Lutheraner bis auf unsere Tage wieder vorgebrachten Anklagen der reformirten Confessionstheologie auf geheimen Rationalismus etwa zu widerlegen. Das Letztere nicht aus Gründen, welche sich im Lauf dieser Abhandlung deutlich genug ergeben werden; aber auch das Erstere nicht, weil jene Versuche noch keine allseitig befriedigende Lösung der Aufgabe zu nennen sind. Dagegen als Zeugnisse eines verdienstlichen Bemühens der Erscheinung tiefer auf den Grund zu schauen, kommen jene zahlreichen und mannichfaltigen Versuche doch immerhin für unsern Zweck in Betracht und haben nicht wenig dazu beigetragen durch Hinweisung auf bisher übersehene Einzelnheiten sowohl das Interesse für den Gegenstand zu schärfen, als den Gesichtskreis für denselben im Ganzen zu erweitern.

[1]) Eine Uebersicht der über diese Materie neuerdings gepflogenen Verhandlungen gewähren: A. Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. Zürich 1844. Bd. 1. S. 10 ff. Schneckenburger, vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs; herausg. von Güder. Stuttgart. 1855. Bd. 1. S. 13 ff. Pelt, das Princip der reformirten Glaubenslehre; in Tholuk's Literarischem Anzeiger 1849. N. 13—17; von der Gliederung der reformirten Glaubenslehre ebendas. N. 37—40. In summarischer Kürze und wohlgelungener Uebersichtlichkeit: Thomas: *la confession Helvetique, etudes historico-dogmatiques sur le XVI. siecle. Geneve 1853. p. 118 – 135.*

1. Mit dem älteren Pragmatismus verglichen war es immerhin schon ein Fortschritt gewesen, wenn man zur Erklärung des unterschiedenen Typus der beiden Confessionskirchen auf die natürliche sowie die historisch bestimmte Individualität der beiderseitigen Reformatoren, auf den religiösen Personcharakter einerseits Luther's, andrerseits Zwingli's und Calvin's zurückgegangen war. [1]) Von jetzt an wurde zur Erklärung auch die Verschiedenheit der volksthümlichen und nationalen Verhältnisse sowie der kirchlichen Zustände in Deutschland und der Schweiz, überhaupt der Einfluss der Nationalitäten herbeigezogen, welche vorzugsweise die Träger der beiden Kirchenkörper geworden sind, wobei man gern das Lutherthum als die Kirche der dem Idealismus sich zukehrenden germanischen Welt darstellte, während die reformirte Confession, besonders im romanischen und gälischen Gebiet, unter den Nationen der praktischen Tüchtigkeit, der abstrakten Reflexion und des Realismus Platz gegriffen habe. [2]) Ferner wurde auch auf den verstärkten Einfluss der humanistischen Bildung als erzeugende Ursache der confessionellen Besonderheiten hingewiesen, indem die Reformation Zwingli's und Calvin's diesem Einfluss mehr ausgesetzt gewesen sei, als die Reformation Luther's. [3]) Dem unterschiedenen innern Wesen speciell der beiderseitigen Lehrbegriffe suchte man näher zu kommen durch die Bemerkung, dass in der reformirten Dogmatik das formale Princip vorherrsche: die positiv normirende Autorität der heiligen Schrift, während in dem lutherischen das materielle Princip, eine stoffliche Grundlehre: das Rechtfertigungsdogma, mit nur negativ normirender Schriftautorität [4]); oder: die reformirte Dogmatik will nur einfache Bibellehre sein und baut sich durch rationale Exegese auf, ohne genugsame

[1]) Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung des protestantischen Lehrbegriffs. Bd. 2. S. 251 ff.

[2]) Baumgarten-Crusius, Compendium der christlichen Dogmengeschichte. S. 323; vgl. mit Schneckenburger a. a. O. S. 8. Neuerdings auch eine geistvolle Ausführung, welche vorzugsweise von diesem Standpunkt aus die Unterschiede zwischen Lutherthum und Calvinismus gegen Stahl in ihrer höhern providentiellen Bedeutung an's Licht zu stellen sucht in der Neuen Ev. Kirchenzeitung, herausg. von Messner 1862. S. 522.

[3]) Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 245. 247. Göbel, die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und reformirten Kirche. Bonn 1837. S. 29 ff.

[4]) Göbel a. a. O. S. 112 ff. Nitzsch Praktische Theologie. Bd. 1. §. 74 ff. Heppe, der Charakter der deutsch-reformirten Kirche und das Verhältniss derselben zum Lutherthum und zum Calvinismus; in den Theolog. Studien und Kritiken 1850. Heft. 3. S. 669.

Beachtung der Analogie des Glaubens; die lutherische entsteht nicht aus der Schrift, sondern normirt sich durch die Schrift, deren Auslegung durch die Analogie des Glaubens bestimmt wird. Weiter wurde behauptet, der reformirte Typus gehe mehr vom Verstand aus, der lutherische mehr vom Gemüth; Zwingli's subjectiver Verständigkeit sei es nicht in dem Grad Bedürfniss gewesen, wie Luther's sinnig gemüthlicher, objektiver Richtung, die geschichtliche Continuität festzuhalten; genauer: Luther reformirte mehr von Innen heraus, fasste vor Allem den wesentlichen Glaubensgeist in's Auge, war gleichgültiger gegen die Form und liess sich von seiner poetischen Natur gerne Vieles von altgeheiligten Formen gefallen, was nach dem Princip strenger Schriftmässigkeit ausgeschieden würde. Zwingli erfasste rasch das Princip der Schriftmässigkeit und führte es durch mit fast gar keiner Schonung des Bestehenden in verstandesmässiger Schärfe. Jener folgte mehr den mystischen, dieser den biblischen vorreformatorischen Theologen. So gelangte die verständig praktische Reformation der Schweizer schneller und sicherer zum Ziel, als die deutsche, welche, mehr in den Tiefen des Gemüthes gehend, schwerer und langsamer fortschritt. [1]) Weiter wurde hervorgehoben: die lutherische Kirche sei die Kirche der Theologen, die reformirte Kirche diejenige der gläubigen Gemeinde, daher denn auch der reformirte Lehrbegriff der Ausdruck des religiösen Bewusstseins der Gemeinde, also vorherrschend subjektiv, der lutherische dagegen das System der Theologen, also vorherrschend objektiv; dort herrsche die Anthropologie, hier die Theologie als Centrum vor. [2]) Auch hiess es, dass es in dem lutherischen Lehrkreise mehr ankomme auf die denkende Verarbeitung und Vollziehung der religiösen Ideen, in dem reformirten dagegen mehr auf energische Verwirklichung durch Selbstthat, auf Leben, Gesinnung, praktische Frömmigkeit und Thun. [3]) Endlich wurde erinnert, der Lutheraner halte sich in seinem Gottesbegriff auch der in Sünde und Elend versunkenen Menschheit gegenüber vorherrschend an das Merkmal der väterlichen Liebe

[1]) Gaupp, die Union der deutschen Kirchen S. 5. Ullmann, zur Charakteristik der reformirten Kirche; in den Studien und Kritiken 1843. Heft 3. S. 756 ff.

[2]) Lange: welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der Glaubenslehre unsrer Zeit? Zürich. 1841.

[3]) Göbel a. a. O.

und Gnade, der Reformirte fasse ihn überwiegend als den absoluten Herrn, als den heiligen und gerechten Gesetzgeber. [1])

2. Indessen so manche treffende Einzelwahrnehmungen über das Unterscheidende der beiden Confessionen in den hier rubricirten Aeusserungen enthalten waren, so war doch nicht nur Manches darin sehr bestreitbar, Anderes nur halbwahr oder entschieden unrichtig, sondern es war auch näher betrachtet kein einziger dieser Versuche ausreichend, um die fragliche Erscheinung in ihrer Totalität zu erklären. Die Versuche der Verhältnissbestimmung bestanden zu sehr in dem einseitigen Urgiren von Einzelnheiten; sie beruhten mehr auf einem zufälligen Umhertasten an dem Gegenstand, als auf gründlich eingehenden Untersuchungen. Das kann nicht befremden, denn die Frage über das Verhältniss der beiden Confessionen war bisher nur vom Standpunkt Einer derselben zur Sprache gebracht worden, der in Deutschland vorherrschenden lutherischen. Dagegen hatte nicht nur von jeher der deutsche Zweig des reformirten Kirchenthums die Eigenthümlichkeit desselben thatsächlich am wenigsten scharf ausgeprägt und dadurch auch der späteren Zeit am wenigstens ein lebendiges Bild derselben bewahrt, sondern auch Kirchen- und Dogmengeschichte hatten die reformirte Vergangenheit in auffallendem Grad vernachlässigt. Es sind noch kaum zwei Jahrzehnde verflossen, seitdem man reformirter Seits mit erfreulichem Eifer diese höchst fühlbaren Lücken in der historischen, wie in der dogmatischen Literatur angefangen hat auszufüllen, und doch musste ein Bestreben dieser Art vorausgehen und musste namentlich auch von Seiten der Reformirten und im Interesse ihres Lehrbegriffs der Versuch gemacht werden, den confessionellen Gegensatz in der Fülle seines Details auseinanderzubreiten und auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zurückzubringen. Das Verdienst, diesen Weg beschritten zu haben, gebührt, so manches man auch mit Grund gegen die Ausführung selbst zu erinnern haben mag, unstreitig A. Schweizer in Zürich, welcher nach langer Unterbrechung im Anbau dieses Zweiges der theologischen Literatur zum ersten Mal wieder mit einer Darstellung des gesammten reformirten Lehrbegriffes hervortrat, [2]) während gleichzeitig von

[1]) Die Einheit und Eigenthümlichkeit der beiden evangelischen Schwesterkirchen. Literarische Zeitung 1844. N. 26—32.

[2]) A. Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt. Bd. 1. Zürich. 1844. Bd. 2. 1847.

Schneckenburger ein scharfsinniger Versuch gemacht wurde, von einem einzelnen Punkte aus die innern Unterschiede desselben von dem lutherischen an's Licht treten zu lassen. [1])

Schweizer handelt in der Einleitung zu seiner Glaubenslehre im ersten Kapitel *ex professo* und eingehend über den eigenthümlichen Geist der reformirten Confession, ihren besondern Charakter, der sich, wenn auch in den einen Dogmen mehr als in den andern, doch überall irgendwie kundgeben werde, sowie über die mit jenem besondern Geist gegebene besondere Methode, in welcher der reformirte Lehrbegriff verarbeitet wurde. Er unterwirft die bisherigen Versuche, den Unterschied der reformirten Lehre von der lutherischen zu bestimmen, einer Kritik und findet an den meisten besonders das zu tadeln, dass sie die Besonderheiten aus einem nicht religiösen Grund ableiten. Anstatt aus einem solchen müsse der Grund für die Verschiedenheit beider Confessionen vielmehr auf dem religiösen Gebiet selber gesucht werden, in einer Bestimmung der Frömmigkeit selbst, nicht bloss in der Anwendung einer objektiven Weltansicht auf die Frömmigkeit. Und in der That trete er hier in sehr bestimmter Weise zu Tage und manifestire sich in allen Partieen der Glaubenslehre und des kirchlichen Lebens. Unter Zurückgreifen auf eine bereits von Herzog [2]) aufgestellte Verhältnissbestimmung: die reformirte Kirche protestire mehr wider den Paganismus, die lutherische mehr wider den Judaismus in der katholischen Kirche, wird von Schweizer zur vorläufigen Charakterisirung des reformirten Systems der Antipaganismus desselben allerdings anerkannt, aber eine genauere Begründung dieser negativen Erscheinung aus einem positiven Materialprincip noch vermisst. Seine Ansicht wird daher von Schweizer schliesslich dahin erklärt, dass die Reformation zwar sowohl wider Creaturvergötterung, als wider Werkheiligkeit des Katholicismus überall protestire, dass aber dieselben katholischen Missbräuche und Ausartungen, wie sie in Wahrheit immer sowohl paganische als judaistische sind, von den Reformirten mehr in der ersteren, von den Lutheranern mehr in der letzteren Form aufgefasst und bekämpft worden seien. Das lutherische

[1]) Schneckenburger, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stand Christi nach lutherischer und reformirter Fassung; in Baur's und Zeller's theologischen Jahrbüchern. Jahrg. 1844; in neuer, erweiterter Bearbeitung: Pforzheim. 1848.

[2]) Herzog in einer Recension von Merle d'Aubigné's Reformationsgeschichte in Tholuck's literarischem Anzeiger. Jahrg. 1840, N. 27. S. 211 ff. Ders. in Studien und Kritiken. 1847. S. 953.

System richte sich gegen den Katholicismus vor Allem als gegen eine judaisirend, werkheilig ausgeartete Kirche, das reformirte System richte sich gegen den Katholicismus vor Allem als gegen eine paganistische, kreaturvergötternde Kirche, wobei jedoch die Reformirten antipaganisch verfahren seien, ohne darum in Judaismus, und die Lutheraner antijudaistisch, ohne darum in Paganismus sich zu verirren. [1]) Eben darum ergänzten sich beide, ohne sich eigentlich zu widersprechen. Hierauf wird dann mit Beziehung auf die einzelnen Charakterunterschiede der beiden Confessionen untersucht, welcher positive Grund in Beziehung auf die reformirte Kirche in dieser Negation sich ausspreche, und folgendes Ergebniss gewonnen: „Die Grundrichtung der reformirten Kirche ist Beseitigung aller Kreaturvergötterung oder heidnischen Verdunkelung des Gottesbewusstseins mittelst Wiederherstellung des reinen Urchristenthums. Daher ist das tiefste Grunddogma oder sogenannte Materialprincip das im biblischen Christenthum gegebene Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, als religiöser Determinismus durchgeführt im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes;“ [2]) diesem ist das formale Schriftprincip durchaus untergeordnet, wie hoch es auch gehalten wurde, indem die *gloria Dei* das ganze System, wie die Seele den Leib, durchdringt. In dieser Beziehung meint der Verfasser, die Reformirten seien um so mehr geneigt gewesen, auf die heilige Schrift zurückzugehen, weil die Urkunden des alten Testaments sowohl, als die des Urchristenthums, dem Gegensatze gemäss, welcher ihnen gegenüberstand, natürlich eine antipaganische Tendenz zeigen, namentlich aber die des alten Testaments, während sich im neuen Testament freilich auch eine antijüdische findet, woraus sich dann weiter der nähere Anschluss der Reformirten an den alttestamentlichen gesetzlichen Religionstypus erkläre. Zu seinem Resultat gelangt Schweizer, indem er in einer Uebersicht der reformirten Dogmen (§. 4) die verschiedenen Seiten davon hervortreten lässt, und nachdem er dem Humanismus als einer Bedingung desselben Rechnung getragen (§. 5.) und gezeigt hat, wie das reformatorische Princip unter Einfluss desselben vorzugsweise in Anerkennung der heil. Schrift als einziger Norm und Entscheidung

[1]) So Schweizer, ausser in der Glaubenslehre selbst, noch in seinem: „Nachwort zur reformirten Glaubenslehre, in Baur's und Zeller's theol. Jahrbüchern. Jahrg. 1848. Heft 1. S. 47 ff.; seine Schlusserklärung ebendaselbst. Jahrg. 1856. S. 192,

[2]) Glaubenslehre 1, S. 40.

über Glauben und Leben ein kritisches und formales geworden (§. 6), indem er auch dafür den Grund in dem materialen Princip der alleinigen Verherrlichung Gottes im Gegensatz zu allem Paganischen findet (§. 7). Was die einzelnen Dogmen betrifft, so habe sich jene Protestation gegen die Kreaturvergötterung als Princip selbst Einfluss verschafft auf diejenigen, in welchen die Controverse nicht so offen hervortrat, selbstverständlich aber ziehe sich derselbe durch alle eigentlichen Controverslehren beider Confessionen hindurch. Daher rühre in der Christologie die Verwerfung der lutherischen Lehre von der *communicatio idiomatum*, welche den Schein annimmt einer Verdunkelung und Trübung des reinen Unterschieds der Gottheit und Menschheit; in der Lehre von der Heilsaneignung das Dogma von der *gratia particularis*, *irresistibilis* und *inamissibilis*; in der Lehre von den Sacramenten, insofern diese eine von den natürlichen Elementen unabhängige, durch diese nur bezeichnete und versiegelte Gnadenwirkung darbieten. Unter den nicht in die Controverse gekommenen Dogmen gehöre hierher die Lehre vom göttlichen Logos, dem als solchem und abgesehen von der Inkarnation schon eine weit bestimmtere Bedeutung und Erlöserwirksamkeit zugeschrieben werde, woher die Zwinglische Behauptung von der Seligkeit der edlern Heiden, die auch von spätern Dogmatikern nicht eigentlich beseitigt worden sei; auch die Lehre von der Satisfaktion, welche ungeachtet der Wiederholung der alten Formeln genauer betrachtet bedeutend modificirt werde durch die Lehre von der Prädestination. Der Verfasser begnügt sich aber nicht, das von ihm aufgestellte Princip so gleichsam aus der reformatorischen Bewegung überhaupt hervorgehen zu lassen, sondern dasselbe sucht er auch aus den Bewegungen im Innern der reformirten Kirche zu beweisen (§. 10). So betrachtet er den reformirten Anabaptismus, eine gefühlig schwärmerische Auffassung des protestantischen Princips allein heilbringender Gnade Gottes, welche rein innerlich ohne geordnete *media* wirke, als eine missverständliche Ueberbietung der reformirten Richtung auf die absolute Abhängigkeit von Gott; den reformirten Antitrinitarismus als eine Protestation gegen den Paganismus, die bis zum Ebionitismus vorschreitet; selbst im Arminianismus herrsche die antipaganistische reformirte Richtung schlechterdings vor, werde aber der rationalen Kreatur gegenüber gemässigt. Endlich verweist Schweizer auf die Art, wie sich die reformirte Kirche auch nach Aussen alles Vertrauens auf Kreaturen erwehre (§. 11) und selbst die Sünde im Zusammenhang des göttlichen Weltplanes als von Gott geordnet (§. 12) erkenne. So gehe die refor-

mirte Kirche vom theologischen Standpunkt aus, während die lutherische vorzugsweise auf dem anthropologischen stehe und zunächst gegen die jüdische Werkheiligkeit der katholischen Kirche protestire, daher auch die Rechtfertigung durch den Glauben mehr urgire. Geschichte und Charakter der Schweizerischen Reformatoren hätten sie zur Protestation gegen das paganische Element hingeführt, woraus sich dann das Uebrige von selbst ergeben habe. Die lutherische Reformation, weil vorherrschend gegen judaisirende Werkheiligkeit gerichtet, blieb mit ihrem Materialprincip in der Anthropologie stehen. Sie fragte zunächst nur, was am oder im Menschen das Heil gewinne, und antwortete: nicht Werke, sondern Glaube, vermied hingegen halb und halb die weitere Frage, woher die Einen gläubig werden, somit selig, die Andern ungläubig bleiben, somit verdammt, und behalf sich mit dem bloss auf Vorhersehen hin gefassten Rathschluss Gottes; dagegen musste die reformirte darüber hinausgehen bis zu dem theologischen Princip der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott: den Erwählten wird der Glaube gegeben. Kurz; der reformirte Protestantismus gehe von der Theologie aus mit verkürzter Antropologie, das Lutherthum von der Anthropologie mit verkürzter Theologie, worin zugleich die beste Bedingung einer ihnen aufgegebenen Union liege. [1]) Von der reformirten Confession könne man daher auch nicht, wie von der lutherischen, sagen, dass ihr Princip die Rechtfertigung allein durch den Glauben sei, weil diese in derselben mehr zurücktrete. [2])

3. Das Werk von Schweizer fand als erster Versuch einer Reconstruktion der lange vernachlässigten reformirten Dogmatik von den verschiedensten Seiten dankbare Anerkennung. Ebenso wichtig war es aber als Anlass mehr als bisher in die Tiefe gehender und, wie der Verfasser selbst einräumt, sehr beachtenswerther Erörterungen über den eigenthümlichen Charakter des reformirten Lehrbegriffs [3]) und lehrreicher Verhandlungen über das Wesen der confessionellen Differenz auf dem Gebiete der Dogmatik, an welchen sich neben mehrern andern [4]) vorzüglich Baur in Tübingen und Schneckenburger in Bern lebhaft betheiligten. Im Laufe derselben musste dem Verfasser besonders das zur Genugthuung gereichen, dass seine Formulirung des reformirten Princips im Unterschied vom luthe-

[1]) Glaubenslehre S. 59.

[2]) a. a. O. S. 30. 39. 43.

[3]) Schweizer, Nachwort S. 1.

[4]) Kritische Zusammenstellung der Letztern in Schweizer's Nachwort.

rischen z. B. bei Gelehrten wie Nitzsch[1]) im Allgemeinen Zustimmung fand. Auch Baur[2]) nahm in der Hauptsache das Resultat der Schweizerischen Ausführungen, obwohl mit einer nicht unwichtigen Modifikation an. Baur suchte nemlich auch seinerseits den Beweis zu liefern, dass die objektive Idee Gottes, als des Einen Alles auf absolute Weise bestimmenden Princips, von Anfang an als allgemeine Ansicht und als das die Organisation des reformirten Systems bestimmende Princip zu Grunde gelegen, dass also nicht erst die Calvinische Prädestinationslehre jene Richtung in das System gebracht habe. Er findet ferner mit Schweizer in der dem reformirten System eigenthümlich angehörigen synthetischen Methode augenscheinlich an den Tag gelegt, dass das System, von der objektiven Idee Gottes ausgehend, seine Richtung von oben nach unten nimmt, wie umgekehrt das lutherische, dem die analytische Methode eigen ist, von unten nach oben, weil es seine Stellung nicht in der Idee Gottes nimmt, sondern im Bewusstsein des Subjekts, und das zum Princip macht, was sich im Selbstbewusstsein des Subjekts als die unmittelbarste Richtung auf Gott ausspricht. In diesem Polaritäts-Verhältniss der beiderseitigen Ausgangspunkte und Principien sieht Baur die beiden möglichen Hauptformen ausgeprägt, in welchen sich der Protestantismus verwirklichen konnte. Beide Systeme gehören ihm daher nach seiner Art aprioristischer Betrachtungsweise wesentlich zusammen und ergänzen einander, so nemlich, dass das lutherische System die objektive Gottesidee des reformirten als seine objektive Wahrheit zur Voraussetzung hat, wenn es treu dem Princip des Protestantismus die subjektive Seite in sich überwiegen lässt, und das reformirte sich erst zur Subjektivität des Bewusstseins aufschliessen muss, um nicht in seiner abstrakten Tendenz der Objektivität verschlossen zu bleiben. Allein auch nur insoweit wird von Baur die von Schweizer gegebene Principbestimmung acceptirt. Dagegen die auf dem Weg aprioristischer Construktion von Schweizer gegebenen Argumente erschienen ihm nicht als stichhaltig und überzeugend. Ja gerade dessen Formulirung des Gegensatzes als Antipaganismus und

[1]) Nitzsch, Praktische Theologie Bd. 1. §. 74 ff.; darüber Schneckenburger in Zeller's Jahrb. 1848. S. 36.

[2]) Baur, über Princip und Charakter des reformirten Lehrbegriffs in seinem Unterschied vom lutherischen, mit Rücksicht auf A. Schweizers Darstellung der reformirten Glaubenslehre; in seinen und Zeller's theologischen Jahrbüchern. Jahrg. 1847. Heft 3. Dazu: noch ein Wort über das Princip des reformirten Lehrbegriffs; Jahrb. 1848. Heft 3. S. 418 ff.

Antijudaismus findet er allzuwenig bestimmt und durchgreifend. Vielmehr erhebt Baur dagegen die Einwendung: es sei nicht klar einzusehen, warum der reformirte Lehrbegriff ganz besonders eine Protestation gegen den Paganismus sein solle; denn die Scheu vor jeder Vergötterung der Kreatur sei unleugbar ein Zug des ganzen Protestantismus, gar nicht nur des reformirten [1]), indem die andere Stellung, welche das Kreatürliche im lutherischen Lehrbegriff erhält, nicht als Neigung zur Kreaturvergötterung angesehen werden könne. In Betreff der Person Christi lasse sich auch umgekehrt sagen, dass die lutherische Lehrauffassung die *gloria Dei* sogar entschiedener zur Anerkennung bringe, als die reformirte, da sie das in dieser streng conservirte Menschliche gänzlich in das Göttliche aufgehen lasse; nicht Christo als dem Menschen wolle die *communicatio idiomatum* die Anbetung vindiciren, sondern die Gottheit wolle sie verherrlichen in seiner Menschwerdung. Wäre ferner die Opposition gegen das Heidnische der bildende Gedanke für die Prädestinationsidee gewesen, so hätten die reformirten Lehrer sich eher auf die Seite der Freiheit stellen müssen, um dadurch dem heidnischen Fatum zu entgehen. Auch auf die Sacramente passe jener Gesichtspunkt nicht, denn der reformirte Anstoss an der lutherischen Sacramentslehre gehe nicht auf die Wirkung der Sacramente als creatürlicher Handlungen und Substanzen, sondern auf Vermittlung des Göttlichen auf sinnlichem Wege. Noch weniger genüge, was Schweizer über die weitere besondere Eigenthümlichkeit des reformirten Lehrbegriffs anführe, wie die stärkere Betonung der Schriftautorität, sofern das Eigenthümliche in jener antipaganischen Richtung seinen Grund haben solle; denn principiell finde da kein Unterschied statt, wie sehr auch beide Theile in der Art der Behandlung auseinandergehen. Ganz andere Bedeutung dagegen habe das Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott als Materialprincip des reformirten Lehrbegriffs. Die Richtigkeit der schon von den Alten gemachten Bestimmung, dass der Reformirte von Gott, der Lutheraner von sich selbst ausgehe, könne nicht bezweifelt werden. Es stelle sich das eine System auf den objektiven, das andere auf den subjektiven Standpunkt, das eine verrathe einen wesentlich theologischen, das andere einen wesentlich anthropologischen Charakter. Aber darum sollte Schweizer das Princip nicht als das schlechthiniger Abhängigkeit bestimmen, weil diese Abhängigkeit auch einen subjektiven

[1]) Baur, über Princip u. s. w. S. 317.

Zustand, eine Bestimmtheit des endlichen Subjekts in seiner Beziehung zum Absoluten ausdrücke, welche subjektive Bestimmtheit freilich ein objektives Verhältniss zur Voraussetzung habe. Das lutherische System ruhe, wie Schweizer selbst zeige, ebenfalls auf dem Grundgefühl schlechthiniger Abhängigkeit, verarbeite es aber nur so weit, als es dessen zur Stütze der Rechtfertigung durch den Glauben bedürfe, wogegen das reformirte es zum Grunddogma mache, nach dem alle andern sich richten. Hieraus ergebe sich, dass man, wie das System selbst vom rein objektiven Standpunkt ausgehe, so auch in der Bestimmung seines Princips auf diesen Standpunkt sich stellen müsse, so dass anstatt der Abhängigkeit, die etwas Subjektives ist, ihre objektive Voraussetzung, die Absolutheit Gottes, als das wesentliche Princip des Systems aufgefasst werden muss. Erst dadurch erhalte man einen principiellen Unterschied der Systeme.

4. Von besonderer Wichtigkeit war jedoch neben dem Bisherigen der Antheil, welcher an diesen Verhandlungen von Seiten Schneckenburger's genommen wurde, theils weil von Schweizer wie von Baur auf's Bereitwilligste gerade ihm ein Beruf zur Stimmgebung in diesen Fragen eingeräumt und die Meisterhaftigkeit seiner Ausführungen anerkannt wurde, theils weil der Standpunkt, welchen er einnahm, sowohl dem Einen, als dem Andern der beiden Vorgenannten gegenüber zugleich ein durchaus unabhängiger und originaler war. Auch von Schneckenburger wurde den Leistungen Schweizer's zwar eine lebhafte Anerkennung gezollt [1]. Im Besondern sprach es Schneckenburger aus, dass mit demjenigen, was von Schweizer zur Ermittlung des Grundprincips und somit der Grunddifferenz der Confessionen beigebracht worden, die Sache endlich einmal gründlich angefasst worden sei [2]. Aber um so bestimmter ward von Schneckenburger in Abrede gestellt, dass durch Schweizer zugleich die Sache selbst zur Entscheidung gebracht worden sei, und ebenso offen sprach er aus, dass, so sehr Baur's Einwendungen gegen Schweizer Recht zu geben sei, nichts destoweniger die eigenen Ausführungen Baur's einer genauern Prüfung bedürften. Gegen beide gewendet bestreitet Schnecken-

[1] Recension der Schweizer'schen Glaubenslehre in den Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1847. Heft 4; ferner: die reformirte Dogmatik mit Rücksicht auf A. Schweizer's Glaubenslehre; 1848. Heft 1.

[2] Schneckenburger, Vergleichende Darstellung 1, S. 29.

burger zunächst die Behauptung, als ob reformirter Seits den theologischen Interessen eine den Ausschlag gebende Bedeutung eingeräumt worden sei. Er hält zunächst Schweizern entgegen, dass derselbe eine unvollständige Induktion gemacht, indem er, abgesehen von seiner Vernachlässigung der reformirten Confessionsschriften, in dieser Frage den Methodismus und den auch hier keineswegs fehlenden Antinomismus übergangen habe, wie nicht minder den Umstand, dass später die arminianische Denkweise in der reformirten Kirche in so weitem Umfang habe herrschend werden können. Gerade die Dordrechter Verhandlungen zeigten, wie es, so wenig als bei Augustin, die Theologie war, aus welcher jene Lehren entsprangen, sondern der anthropologische Boden, das Gebiet der individuellen Heilsgewinnung, wogegen die theologischen Sätze blosse Hülfssätze gewesen wären. Der Urquell des Antipaganismus sei hier nicht jenes schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner abstrakten Gestalt, sondern das Bewusstsein des alleinigen Heils in Gott durch Christus [1]). Die gesammte eigenthümlich reformirte Dogmenbildung folge, sofern sie auf religiöse Gründe zurückgeführt werden könne, wie bei Zwingli, dem Impulse die rechte Gottesverehrung wieder herzustellen, das gesammte religiöse Leben zu reinigen; als Norm dafür gelte die alles Creatürliche durchdringende und überragende göttliche Allwirksamkeit [2]). Auch selbst der Zug auf Verständigkeit, welche hier herrsche, werde durch die praktische Tendenz des Dogma's herbeigeführt [3]). Demnach lässt Schneckenburger die principielle Verschiedenheit beider Systeme von einer Verschiedenheit der religiösen und ethischen Psychologie ausgegangen sein [4]) und bestimmt dieselbe so: der Lutheraner bedarf bei vorherrschendem Schuldbewusstsein der Rechtfertigung; er gewinnt sie in dem durch den Geist gewirkten Glauben an Christus. Der Moment, da dem Glauben die Rechtfertigung wird, eben als eine objektive göttliche Aktion, deren Gegenstand das Subjekt, ist hier der eigentlich principale. Mit ihm beginnt der Gnadenstand für den Lutheraner, dessen Gottesbewusstsein vornehmlich ist der Coëfficient des zurechnenden Gewissens. Der Reformirte hat vorherrschend das Gefühl der Hemmung, des Elends, er bedarf der fördernden Heilung, und letztere beginnt mit der

1) Studien und Kritiken. 1847. S. 957. vgl. 954.

2) a. a. O. S. 955.

3) a. a. O. S. 956.

4) a. a. O. S. 981, 960.

Entstehung des Glaubens [1]). Dieser Glaube habe von Anfang an alle Gnadenschätze in sich; ob er aber der rechte sei, dessen könne man sich nur in den eigenen Werken gewiss werden, das religiöse Selbstbewusstsein habe sich als solches nur fest in der Energie des Willens; der objektive Grund der Werke, wie des Glaubens als ihrer Wurzel, sei Gottes wiedergebärende Gnade. So müsse die Eigenthümlichkeit der reformirten Lehre im Gegensatz zur lutherischen, indem man von der beiderseitigen Verschiedenheit des religiösen Lebens selbst und den darauf bezüglichen doktrinellen Feststellungen ausgehe, von der Seite der Entstehung des Glaubens selbst aus bestimmt werden, wolle man nicht in die Gefahr gerathen einem abstrakten Princip durch bloss secundäre, schon der Schulweisheit angehörige Vorstellungen scheinbare Stützen zu geben und daher eine reiche Entwicklung eigenthümlich reformirter Glaubensvorstellungen ignoriren oder beseitigen zu müssen [2]). Genug: jene eigenthümliche, ethisch-religiöse

[1]) a. a. O. S. 960.

[2]) Eingehender hat sich Schneckenburger darüber noch ausgesprochen in den Neuen Verhandlungen (s. unten) S. 124: „Mit Recht hat Baur S. 333 den Lehrsatz von der Irresistibilität der Gnade, welchen Schweizer, statt ihn mit aller Schärfe hervorzuheben, eher versteckte und ignorirte, als denjenigen bezeichnet, in welchem sich eigentlich der innerste Geist des reformirten Systems dem lutherischen gegenüber ausgesprochen hat. Verhält sich diess aber so, so ist es ja nicht die Abhängigkeit als solche, sondern die Abhängigkeit von der göttlichen Heilscausalität, also, da das Heil eben das Heil des Subjekts ist, die dem Selbstbewusstsein immanente Abhängigkeit von der absoluten Heilswirksamkeit Gottes, worin alle Bedeutung liegt. Nicht die dem religiösen Bewusstsein entnommene Idee Gottes in ihrer Absolutheit wird so festgehalten, dass dadurch alle subjektiven praktischen Interessen erdrückt werden, sondern die Idee Gottes, als der objektiven absoluten Causalität des subjektiven Heils, wird aus subjektiv praktischen Interessen vor Allem festgehalten, in ihr wird allein das Seligkeitsinteresse des Subjekts befriedigt, seine Selbstgewissheit befestigt, so dass nun erst darum durch eine sich anschliessende Consequenz das System jene Idee Gottes, welche dem religiösen Bewusstsein sich als die absolut wirksame Heilscausalität unentbehrlich macht, zu der Alles absolut determinirenden Causalität überhaupt ausweitet, wodurch dann von einer andern Seite die Grundlage des subjektiven Seligkeitsinteresses gefährdet werden kann. Dass aber dennoch auch hier an dem Bewusstsein der Sünde festgehalten und dasselbe, wenn auch künstlich und gezwungen, irgendwie mit jenem Determinismus ausgeglichen wird, zeigt auf's Evidenteste, wie nicht theoretische objektive Interessen die vorherrschenden sind, und wie jener allgemeine Determinismus erst die sich aufdrängende Consequenz der durch das unmittelbare Seligkeitsinteresse geforderten Fassung der Gottesidee gewesen ist. Der Glaube ist das Seligmachende. Diese reformatorische Thesis steht den Reformirten so

Auffassung des christlichen Lebens bildet nach Schneckenburger den Grundunterschied. Die Lutheraner haben das Hauptgewicht gelegt auf den rechtfertigenden Glauben, dagegen aber die Idee Gottes, als der ihn wirkenden unbedingten Causalität, zurücktreten lassen hinter Gott als den rechtfertigenden; die Reformirten umgekehrt. Nicht die Theologie und Anthropologie stehen einander in beiden Kirchenlehren gegenüber, sondern jede

fest als den Lutheranern, sie gebrauchen das Prädicat *salvifica* fast ausschliesslich, wo der Lutheraner *justificans* zu sagen pflegt. Das blosse Justificiren ist ihnen gleichsam nicht voll genug. Mit Recht hat Schweizer darauf aufmerksam gemacht, dass sich Name und Begriff der Justification in der frühesten Form der reformirten Lehrbildung noch gar nicht findet, sondern erst durch lutherische Einflüsse eingeschoben hat. Beiderseits ist ferner der Glaube ein *donum Dei*, und schwerlich lässt sich dadurch ein Unterschied begründen, dass er lutherisch um die Resistibilität der Glauben weckenden Gnade willen zugleich Selbstthat ist, denn nach den Reformirten gilt wenigstens für die praktische Betrachtung, dass der höchste Widerstand gegen die Glauben weckende Gnade eben die Sünde wider den heiligen Geist ausmacht. Aber nun beginnt eine wesentliche Differenz. Im Glauben nimmt der Lutheraner die Gnade der Rechtfertigung hin, er weiss sich von Gott gerechtfertigt, ein Kind Gottes und Erbe der Seligkeit. Ebenso der Reformirte, wenn er nämlich weiss, dass sein Glaube rechter Art ist. Das blosse psychologische Vorkommen des Glaubens gibt noch nicht das Selbstbewusstsein des wahren, somit seligmachenden Glaubens, während lutherisch der Glaube, so wie er psychologisch da ist, das Glaubensgut der Rechtfertigung u. s. w. geniesst, also der Glaube und das Bewusstsein des Glaubens nicht getrennt werden kann, vielmehr im Glauben das Subjekt sein wahres Selbstbewusstsein hat. Woran erkenne ich nun die Wahrheit meines Glaubens, und bin somit seiner seligmachenden Kraft gewiss? Nur aus meinen Werken, den innern sowohl als äussern Bethätigungen desselben, welche ihn als eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christo, meinem Haupt und König, als eine wirkliche Heilsgabe des heiligen und guten Geistes darstellen, aus der Aufrichtigkeit und der anhaltenden Treue meines *propositum obedientiae*, aus dem Fleiss der wirklichen Gehorsams-Uebung, und zwar aus der Continuität dieser Gesinnung. Wo es hieran fehlt, da ist nicht rechter Glaube, nur Schein- oder Zeitglaube, da ist kein Recht auf die Seligkeit, keine Gnadenwirkung. Also damit das Selbstbewusstsein des Heilssubjekts fest sei, muss es continuirlich praktische Willensbethätigung sein. Das Subjekt hat sich selbst nicht als nur in der lebendigsten Willensthätigkeit. Hier gilt das μακάριος ἐν τῇ ποιήσει. Und nun was kann die Gnade sein, als in erster Linie die jene Willenskraft und Energie gewährende, und dadurch das Selbstbewusstsein des Heilssubjekts in sich befestigende? Und wie kann das nur so sich selbst habende, seines Glaubens bei sich selbst gewisse Heilssubjekt, das sich als Natursubjekt in entgegengesetzter Richtung thätig weiss, zu der Heilsgnade sich selbst in

habe ihre eigene religiöse Psychologie, ihre eigene Betrachtung des innern Heilsprocesses; beide seien anthropologisch, nur in verschiedener Weise. Der Antipaganismus der reformirten Kirche endlich sei nichts anderes, als die Protestation des subjektiven Geistes gegen alle im Aeussern sowohl, als in der dem Aeussern zugewandten niedern Natur liegenden Hemmungen seiner im Gottmenschen gewonnenen Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste, die sich bethätigt im abbildlich gottmenschlichen Leben [1]).

5. Gegen Baur gewendet erhebt Schneckenburger [2]) neben Anderem besonders Einwendungen gegen die bedeutsame Rolle, welche jener die Prädestinationslehre gegenüber der Rechtfertigungslehre im reformirten System spielen lässt. Sie rufe die Frage hervor: ob die Prädestinationslehre im reformirten System als eine Consequenz der absoluten Gottesidee, als der nur auf das Heilswerk bezogene Ausdruck des Bewusstseins absoluter Abhängigkeit überhaupt auftrete, oder ob ihrem Vorherrschen im Lehrbegriffe eine andere Quelle zuzuschreiben sei? Das Erstere, meint Schneckenburger, müsse schon darum geleugnet werden, weil es nicht die objektiven Bestimmungen der Prädestinationslehre seien, auf denen das Hauptinteresse ruhe, und was das eigenthümlich Reformirte ausmache, — denn sonst wären der Mönch Gottschalk und der Scholastiker Thomas von Bradwardina bereits Reformirte gewesen — sondern die Gewissheit der persönlichen Erwählung durch die Gnade Gottes. Ein subjektives Bewusstsein sei es, welches in jener objektiven Vorstellung sich einen Ausdruck suche für das Heil aus Gnaden, sowie die lutherische Lehre ihn in der Vorstellung der Justifikation um Christi willen suche. Desshalb habe Calvin nicht in der Lehre von Gott die Prädestination abgehandelt, sondern im Zusammenhange mit dem Elektionsbewusstsein im Kapitel vom *ordo salutis.*

Verhältniss setzen, als dass es von dieser sich unbedingt bestimmt und belebt, eben zum Handeln getrieben weiss? Sehr charakteristisch ist die Klage, welche sich bei den stets auftauchenden Versuchen, die Prädestinationslehre zu mildern, von Seiten der Rechtgläubigen erhebt, dass, sowie man darin nachlasse, nur eine heidnische Sittenlehre übrig bleibt. Warum kommt bei den Lutheranern keine heidnische Sittenlehre heraus? Und warum stehen die Reformirten, welche jenes Zurückgehen auf die ewige Auswahl unterlassen, doch nicht auf lutherischem Boden?"

[1]) Studien und Kritiken a. a. O. S. 981.

[2]) Schneckenburger, die neueren Verhandlungen betreffend das Princip des reformirten Lehrbegriffs; in Baur's und Zeller's Theol. Jahrb. 1848. 1. Dessen Vergleichende Darstellung S. 31. ff.

Dass nun das reformirte System sich nicht mit dem Bewusstsein der Glaubensgerechtigkeit und der Justifikation der Gläubigen begnüge, dass es vielmehr von hier aus aufsteige in die ewige Erwählung, vermöge deren der Einzelne als Glaubenssubjekt gesetzt ist, das habe seinen Grund nicht in der objektiven Gottesidee, sondern in einem Bedürfniss des religiösen Selbstbewusstseins, wie es auf lutherischer Seite ebenso Gründe des religiösen Gemüthes und der hiervon bestimmten eigenthümlichen Fassung der Gottesidee seien, in Folge deren die Consequenzen der reformirten Prädestination zurückgewiesen werden. Einen einleuchtenden Beweis davon, dass die Prädestination nicht ein Ausfluss der vorherrschenden Idee Gottes als der absoluten Causalität, sondern erst ein secundäres Produkt des auf die göttliche Causalität zurückschreitenden Heilsbewusstseins der Sünder aus Gnaden ist, findet Schneckenburger in dem Umstande, dass der Supralapsarismus nicht kirchlich geworden, weder in die Symbole, noch in die Dogmatik übergegangen ist, dass man also, um das in der Prädestinationslehre enthaltene religiöse Bewusstsein auszudrücken, nicht für nöthig erachtet hat, auf jene in der Consequenz der absolut alleinigen Causalität liegende Vorstellung zurückzugehen, sondern bei dem Falle als einer gegebenen Thatsache stehen geblieben ist, auf deren Folgen erst die erwählende und verwerfende Thätigkeit Gottes sich bezieht. „Wäre die objektive Idee Gottes als der Einen absoluten Causalität das Princip der reformirten Dogmatik und die Mutter der Prädestinationslehre, so wäre der Infralapsarismus ganz undenkbar,“ [1]) der doch in allen für rechtgläubig geltenden reformirten Bekenntnissen herrscht. Ueberdiess bringt Schneckenburger in Erinnerung, dass viele Landeskirchen das Prädestinationsdogma nie oder doch nur sehr gemildert angenommen haben und gleichwohl in ihrer ganzen Haltung reformirt geblieben sind, wesshalb dasselbe nicht in dem Sinne der reformirten Kirche wesentlich sein könne, dass es eine vom Lutherthum verschiedene Fassung der Gottesidee als Quelle aller Lehrdifferenzen beweisen könnte. Ueberhaupt aber müsse festgehalten werden, dass im religiösen Gebiete, im Unterschied vom speculativen, die Bestimmung der Gottesidee stets ausgehe vom Subjekt und dessen Beziehung zu Gott, und nicht umgekehrt, dass ferner auch die exegetisch gewonnene, somit geoffenbarte Lehre bedingt sei durch die im religiösen Bewusstsein

[1]) Schneckenburger, die neuern Verhandlungen S. 126.

gewonnenen hermenentischen Grundsätze. Möge auch in der reformirten Scholastik die Prädestinationsidee, wie bei Beza, selbst in die Lehre vom Wesen Gottes verarbeitet worden sein, möge auch die confessionelle Polemik sich vorzugsweise solcher Gründe bedient haben, welche aus der objektiven Gottesidee hergenommen waren: diess geschah von Seiten der Lutheraner nicht minder als von Seiten der Reformirten; auch sie argumentirten gegen diese aus der Ehre, der Liebe, der Heiligkeit Gottes, somit aus der objektiven Gottesidee. Davon sei ganz unabhängig die eigentliche Wurzel des Prädestinationsdogma's, der eigentlich religiöse Grund, warum die Reformirten Gott vornehmlich als die absolut wirkende Causalität fassten und warum den Lutheranern eine andere Seite der Gottesidee näher lag, warum jene auf das ewige Decret zurückgingen, diese mit der Rechtfertigung durch den Glauben sich begnügten, also mit einem anders gefassten, aber gleichfalls göttlichen Akte. Sei daher allerdings auch beiderseits die Theologie eine andere, so sei der letzte principielle Grund davon in der religiösen Anthropologie zu suchen, und beide Systeme liessen sich nicht so zusammenstellen, als ruhe das eine vorherrschend auf theologischen, das andere auf anthropologischen Principien. Luther für seine Person habe eine ebenso strenge Prädestinationsvorstellung gehabt, wie Calvin; dennoch habe sie im lutherischen System keine Bedeutung gewonnen. Melanchthon habe jene strenge Vorstellung im gleichen Maasse verlassen, als er sich den Reformirten näherte; seine Schüler aber seien in der Mehrzahl ohne Vorliebe für die Prädestination zu den Reformirten übergegangen. Das beiderseitig trennende, eigenthümliche Entwickelungen und Gestaltungen erzeugende Princip könne demnach nicht darin gesucht werden, dass dort die Theologie, hier die Anthropologie vorherrsche, dort die absolute Gottesidee, hier das subjektive Heilsbewusstsein das bestimmende Erste sei, sondern das subjektive Heilsbewusstsein, die religiösen Gemüthszustände werden sich beiderseits verschieden gestaltet erweisen, und davon werde die verschiedene Beziehung des Subjekts zur Gottesidee und so auch die verschiedene Fassung der Gottesidee herrühren. Sei ja die Reformation überhaupt durch die Erregung der Subjektivität, durch eine Protestation des frommen Selbstbewusstseins zu Stande gekommen; um das Interesse der Seligkeit habe es sich dabei gehandelt und um deren Erlangung.

6. Nach allem diesem vermochte Schneckenburger nicht einzuräumen, dass die in neuerer Zeit gepflogenen Discussio-

nen über die Verschiedenartigkeit des Princips der beiden protestantischen Lehrtypen ein ausgemachtes und anerkanntes Resultat geliefert haben. Er nahm nicht nur keinen Anstand diess offen auszusprechen, sondern auch den bisher betretenen Weg zur Auffindung eines solchen Princips mindestens nach einer Seite hin als einen solchen zu bezeichnen, der nicht zum Ziel führe. „Die spekulative Geschichtsbetrachtung", sagte er, „findet *a priori* die Nothwendigkeit dieser Spaltung darin, dass jedes Princip, indem es siegreich wird, diesen Sieg dahin manifestirt, dass es in sich selbst auseinandergeht, und so wird der Protestantismus dargestellt als sich nothwendig in zwei Formen verwirklichend, in derjenigen der Objektivität und derjenigen der Subjektivität, wobei jenes das reformirte, dieses das lutherische Kirchen- und Lehrthum bezeichnen soll. Die nicht speculative, aber kritische Verhandlung der Sache wird gegen solche Construktion sehr gegründete Einwendungen zu machen haben." [1]) Seiner eigenen Ansicht nach werden wir vielmehr „zuletzt hingewiesen sein auf Differenzen des innern geistigen Lebens überhaupt, welche zu den Nationalitäten und zu den vorhandenen Bildungssphären allerdings in einem gewissen Rapport stehen mögen, wenn sie sich auch innerhalb derselben bemerklich machen, doch aber nicht schlechthin durch sie bestimmt sind. Es sind Gedankenunterschiede, tiefe Unterschiede der innern religiösen Richtung, die in den verschiedenen Confessionen der Reformationskirchen sich geltend gemacht und den Lehrbegriff derselben allmälig zu einem System organisirt haben." [2]) Auch „die formale Differenz in der biblischen Begründung im Allgemeinen ruht in einer gleichfalls in der ursprünglich religiösen Richtung liegenden Verschiedenheit der Stellung des religiösen Lebens zu der Schrift, wonach dem Reformirten der Glaube ursprünglich aus der Schrift als deren Erzeugniss entsteht, wesshalb die exegetischen Apparate ihm die ersten sind, während dem Lutheraner die Schrift bloss den anderweitig entstandenen Glauben normirt. Die Differenz der hermeneutischen Principien beruht aber auf einer ursprünglichen Differenz der religiösen Bestimmtheit, auf der nämlichen, welche sich auch in der verschiedenen Fassung des religiösen Stoffes selbst kundgibt." Hiernach bestehe die Aufgabe darin, „eine in's Einzelne gehende Nachweisung der Differenzen zu geben, welche in der ursprünglichen Auffassung des religiösen Inhaltes zwischen

[1]) a. a. O. S. 10.
[2]) a. a. O. S. 9.

beiden Confessionen liegen, um diese Verschiedenheit auf psychologische Gesetze zu reduciren und daraus zu begreifen.“ Freilich werde sich für den Standpunkt unparteiischer Vergleichung ergeben, „dass diese Gegensätze noch nicht das Höchste sind, dass also ein Standpunkt über ihnen angestrebt und gesucht werden muss. Im Einzelnen werden sich auf beiden Seiten Irrthümer und Missgriffe zu erkennen geben, welche bereits als von der religiösen Bildung der Zeit beseitigt betrachtet werden können, die aber für ihre Zeit Entschuldigung finden. Dagegen wird das Wesentliche des beiderseitigen Standpunkts sich auf eine Art herausstellen, dass die Kategorieen von wahr und falsch sich nicht ohne Weiteres anwenden lassen, dass vielmehr theils nach den Gesetzen des menschlichen Wesens gleichberechtigte Individualitäten neben einander stehen, welche sich durch Vorzüge und Mängel ergänzen, theils verschiedene Entwicklungen und Entwicklungsgrade, welche sich wie vollkommen und unvollkommen, reicher und beschränkter, allseitiger und einseitiger u. s. w. zu einander verhalten“. [1]) Schneckenburger selbst ist, zu grossem Schaden auch für diese Partie der theologischen Wissenschaft, der Vollbringung dessen, was er auf diesem Gebiet als Aufgabe bezeichnet, durch sein leider frühes Hinscheiden entzogen worden. Aber die aus seiner literarischen Hinterlassenschaft von Güder herausgegebene „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs“, obwohl unvollständig in wichtigen Stücken und unvollendet im Ganzen, ist, neben bereits angeführten anderweitigen Leistungen auf dem nemlichen Feld, nicht nur geeignet die Art, wie sich der Verfasser die Lösung der Aufgabe gedacht hat, lebendig zu veranschaulichen, sondern ist auch von den competentesten Mitarbeitern selbst in der Gestalt, in welcher sie vorliegt, als eine höchst ausgezeichnete und durchaus originale Darbietung dankbar anerkannt worden. [2]) Endlich darf ein Doppeltes nicht unerwähnt bleiben. Erstens Schweizer, dem darin auch Baur beistimmte, legte in der loyalsten Weise ein Geständniss ab über die noch obwaltende Unsicherheit in der Erkenntniss des fraglichen Gegenstandes. „Wie wenig die Discussion schon zum Abschluss reif geworden, ergibt sich aus den so ganz un-

[1]) a. a. O. S. 16.

[2]) S. die Recension der „Vergleichenden Darstellung“ von Schweizer in Baur's und Zeller's theologischen Jahrbüchern. Jahrg. 1856. Heft 1 und 2, sowie von Gass in den Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1857. Heft 1.

gleichen Urtheilen, namentlich aus dem entschiedensten Gegensatz, in welchen diessfalls Männer, wie Baur und Schneckenburger, gegen einander zu stehen kommen, so dass der Verfasser fast überall da, wo der eine von diesen ihn angreift, die andern als Vertheidiger auf seiner Seite sieht." [1]) Zweitens: Schweizer sprach in Beziehung auf die anthropologische Grundlage, welche Schneckenburger an Stelle der theologischen dem reformirten System vindicirt hatte, die Hoffnung aus, sich mit Letzterem verständigen zu können, und erkennt es an, dass man auf reformirter Seite erst von subjektiven Bedürfnissen aus auf jene energische Gottesidee geleitet worden sei, nur dass desshalb die theologischen Lehren nicht blosse Hülfssätze seien. [2]) Ebenso wurde von Baur eingeräumt, dass bei dem reformirten System das subjektive Seligkeitsinteresse vorauszusetzen und von ihm dieser charakteristische Zug früher zu wenig im Anschlag gebracht worden sein möge [3]). Wie wichtig diese Annäherungen auf dem Gebiet einer verwickelten Principfrage für eine endliche Lösung der letztern sind, bedarf nicht erst der Hervorhebung.

7. Auch seit dem Schluss der Verhandlungen zwischen den drei genannten Gelehrten hat es übrigens nicht an mannichfachen, theils eingehenderen Untersuchungen, theils kürzeren Aussprachen über das problematisch gebliebene Thema gefehlt. So ist von Weisse[4]) als der eigentliche und wesentliche Sitz der Principien des Gegensatzes die Lehre von der Person Christi bezeichnet worden. Von hier aus erstrecke sich die Meinungsverschiedenheit mehr oder weniger über die Gesammtheit der Lehren, welche mit der Christologie in Verbindung stehen oder ihr als Voraussetzung dienen. Gestützt auf eine umständliche Construktion findet Weisse den innersten Grund der Spaltung darin, dass Luther durchweg in einseitiger Weise und seiner selbst unbewusst den idealen Christus zur Voraussetzung seiner Glaubensanschauung und deren Lehrentwicklung machte, und dass dagegen die Reformirten gleichfalls in einseitiger Weise bei der geschichtlichen, auch in ihrer Verherrlichung von Gott unterschiedenen Persönlichkeit Christi in der Menschwerdung verweilten, ohne dass jedoch weder auf der einen, noch auf der andern Seite die Aufgabe wäre verkannt wor-

[1]) Schweizer, Nachwort. S. 2. Baur noch ein Wort. S. 419.

[2]) Nachwort S. 69.

[3]) Noch ein Wort S. 426. 430.

[4]) Weisse, die Christologie Luther's. Leipzig. 1852.

den, Christum als beides in Einem, wahrhaftigen Gott und wirklichen, leibhaften Menschen, zu fassen. Allein die Einheit dieses unterschiedenen und fortwährend zu unterscheidenden idealen und historischen Christus durch dialektische Entwicklung zu gewinnen, dazu sei der Standpunkt der damaligen theologischen und philosophischen Speculation überhaupt unzureichend gewesen. Demgemäss wurzele der Streit in letzter Instanz von beiden Seiten an der Stelle des gläubigen Gemüths, wo das Glaubensbewusstsein in das wissenschaftlich speculative übergeht, wenn er auch seinem ursprünglichen Charakter gemäss kein wissenschaftlicher war. Während solchergestalt Weisse den Streit an die Grenzlinie zwischen dem gläubigen Gemüth und dem wissenschaftlich speculativen Bewusstsein versetzt, führt ihn dagegen Schenkel [1]) noch bestimmter auf eine blosse Denkverschiedenheit zurück. Nach ihm ist die Grunddifferenz der beiden Typen des Protestantismus in der Art und Weise zu suchen, wie man sich die Einwirkung des göttlichen auf das menschliche Wesen und die zu bewirkende Vereinigung beider zu denken habe, und er entnimmt den Erweis dafür einer Betrachtung der herbezüglichen theologischen und anthropologischen Lehrstücke des Systems. Als Resultat ergibt sich ihm: es liege dem lutherischen Lehrtropus die Idee der realen Immanenz des Göttlichen im Menschlichen, mystischer Supernaturalismus, dem reformirten der Gedanke determinirender Transcendenz, idealistischer Determinismus zu Grund. Beide Behauptungen sind von Seiten Güder's [2]) in einer kritischen Würdigung abgewiesen worden, in welcher zugleich die bisherige Behandlung des ganzen Thema's im Sinne der Schneckenburgerschen Grundauffassung der confessionellen Differenz einer sehr beachtenswerthen Revision unterworfen wurde, von welcher jetzt zunächst die Rede sein muss.

Es hat nemlich nicht an gewichtigen Stimmen gemangelt, welche gegen das Unternehmen an sich die Differenz der confessionellen Lehrgebäude aus einem scharfbestimmten Princip abzuleiten, ihren ernstlichen Zweifel geäussert haben. Schon der Erklärungsweise Schneckenburger's, seiner Versetzung der Differenzen vom objektiven Boden auf den der Subjektivität, lag ein solcher Zweifel zu Grund. Offen dagegen

[1]) Schenkel, das Wesen des Protestantismus Bd. 3. in der Schlussabhandlung. Schaffhausen. 1852.

[2]) Güder in der gediegenen Abhandlung, welche er Schneckenburger's Vergleichender Darstellung als Vorwort beigegeben. S. XXI ff.

wurde das Bemühen die confessionellen Unterschiede aus einem „Princip" heraus zu entwickeln oder auf ein solches zurückzuführen, von Ebrard getadelt. [1]) In charakteristischer Weise aber sprach sich darüber Jul. Müller [2]) gelegentlich in folgenden Worten aus: „Ich vermag bei dieser Gelegenheit meinen lebhaften Zweifel nicht zu verbergen, ob die jetzigen Bemühungen die Differenzen zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus auf einen einfachen und scharfen Gegensatz zweier Grundgedanken als Princip zurückzuführen, überhaupt jemals ihr Ziel erreichen können. Auch finde ich mich nicht allein mit diesem Zweifel, noch stärker spricht ihn Dr. Ebrard aus in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Dogmatik, und auch Dr. Nitzsch scheint ihn zu theilen nach seinen Aeusserungen über diesen Gegenstand im ersten Bande seiner praktischen Theologie. Ich bin weit entfernt zu leugnen, dass sich auf dem Einen Grunde gemeinsamen evangelischen Glaubens zwei eigenthümliche Gestalten des Protestantismus entwickelt haben, die lutherische und die reformirte. Wie hätte es denn auch anders kommen können, wenn doch beide Gestaltungen auf einem verschiedenen geschichtlichen Boden und unter Leitung verschiedener Persönlichkeiten heranwuchsen, und wenn doch die lebhafte Wechselwirkung durch den theologischen Streit und die kirchliche Trennung bald stillgestellt oder beschränkt wurde? Aber wenn wir auch das Jahrhundert der protestantischen Geschichte in's Auge fassen, in welchem dieser Unterschied in Theologie und kirchlichem Leben sich am schärfsten ausgebildet hat, das Jahrhundert von der Concordienformel bis zu den Spenerschen Zeiten, so werden wir bei gerechtem Verfahren, wie mir scheint, mit den Versuchen die mannichfachen Differenzen auf eine Einheit zurückzuführen, immer auf solche Unterschiede kommen, in denen sich die stärkere oder schwächere Betonung eines der protestantischen Frömmigkeit wesentlichen Elementes auf der einen und andern Seite ausdrückt, nicht auf einen bestimmten principiellen Gegensatz. Und diess wird sich im Wesentlichen gleichbleiben, mag man nun den eigentlichen Nerv des Unterschiedes in der Lehre von dem innern Verhältniss der beiden Naturen in Christo, oder — was jedenfalls nur für das bezeichnete Zeitalter, nicht für das ihm vorangehende möglich ist — in dem Begriff der Prädestination zu finden mei-

[1]) Ebrard, Christliche Dogmatik. Bd. 2. S. VII. vergl. Bd. 1. §. 24.

[2]) I. Müller: das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes; in den Theologischen Studien und Kritiken. Jahrg. 1856. Heft 2. S. 327.

nen. Diesen Unterschied des stärkeren Hervortretens und des relativen Zurücktretens des einen oder des andern Momentes in dem Wesen des Protestantismus richtig auszudrücken, das würde allerdings ein bescheideneres Resultat sein als das, was jene Bemühungen erstreben, aber gewiss ein der geschichtlichen Wahrheit entsprechenderes und der geschichtlichen Forschung zuträglicheres. Denn darüber kann sich doch ein unbefangener Beurtheiler nimmermehr täuschen, dass es hier an einem solchen Zusammenstoss grosser entgegengesetzter Geistesrichtungen, wie wir ihn etwa zwischen Protestantismus und Katholicismus haben, einmal gänzlich fehlt. Die bisherigen Formulirungen des Unterschieds, insofern sie einen principiellen Gegensatz auszudrücken streben, gemahnen mich ganz wie viele ähnliche Construktionen im Geschichtsgebiet, wie sie zur Blüthezeit der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie im Schwange waren; sie sind von einigen Bestimmungen des Objekts abgenommen und werfen auf diese ein neues, eigenthümliches Licht, aber können die ächt historische Forschung nur verwirren, sowie sie als Schlüssel für das Ganze gebraucht werden."

Da in dieser Aeusserung nicht zugleich ein Verzicht ausgesprochen sein soll auf einheitliche Erklärungsgründe der so mannichfach unterschiedenen Gesammterscheinung der beiden Confessionen überhaupt, so dürfte die Aussprache eines so gründlichen und scharfsinnigen Forschers auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie gewiss, mindestens als Mahnung zur Behutsamkeit dergleichen nicht einseitig in den vermeintlich dem religiösen Denksystem entnommenen theoretischen Ausgangspunkten und Principien suchen zu wollen, von Gewicht sein. Denn ein derartiger Schlüssel für ein Ganzes confessioneller Lehrdifferenzen setzt, namentlich wenn er zur Erschliessung der Genesis der letztern dienen soll, doch in der That immer theils ein Bedingtsein der Gesammtheit der Gegensätze durch eine dominirende Lehranschauung, theils eine ebenso umfassende, als Glied für Glied streng ineinandergreifende Entwicklung derselben voraus, wie diejenige in der Controverse zwischen Protestantismus und Katholicismus. Dagegen dürften, was das Letztere betrifft, die bei so ernstlichen Bemühungen und so grosser Denkvirtuosität gleichwohl resultatlos gebliebenen bisherigen Verhandlungen zum Zeugniss dafür dienen, dass auf dem hier fraglichen Boden das Material nicht von der Art ist, um einem systematischen Denkzusammenhang von solcher Concinnität zur Unterlage zu dienen, und diese Thatsache in der eingestandenermaassen unter allen

Umständen so nahen Verwandtschaft der beiderseitigen Doctrin ihre Erklärung finden, abgesehen davon, dass ein für ein religiöses Denksystem aufgefundenes oberstes Princip doch immer nur zur Erklärung des Systems selber dient, nicht aber zur Erklärung der confessionellen Gesammterscheinung, von welcher das System nur einen Theil, und zwar nicht den am primitivsten vorliegenden, sondern in der Regel den erst am spätesten fertig gewordenen Theil ausmacht, welchem der Fluss und Drang des unmittelbaren Lebens lange vorherzugehen pflegt. Dagegen das Erste betreffend, so ist sicherlich Stahl beizupflichten, wenn er, was die beiden Confessionen in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung und in ihrer Bedeutung für das Reich Gottes angeht, sich dahin äussert, „dass nur die mächtigen Impulse des Seelenlebens und nicht die dialektischen Ausspinnungen der Begriffe das Entscheidende in ihrer Lehre sind.“ Er erklärt es mit Recht für „eine Täuschung, in welche die Fachtheologen leicht verfallen, den dialektischen Zusammenhang für das Bestimmende und Beherrschende der Kirchenbildungen zu halten, während er in der That nur das Abgeleitete ist.“ [1]) Und wie sehr gilt das gerade von der reformirten Kirche, die laut früher schon angeführten Thatsachen sich von der zwingenden Autorität der Schultheologie im Ganzen so unabhängig zu halten gewusst hat! Gern fügen wir der Stahl'schen Aeusserung noch die verwandte eines andern Nichtfachtheologen bei. Der Geschichtschreiber des Calvinismus, von Polenz, bemerkt: „Das historische Interesse lässt uns nicht verschweigen, dass, wie stets das Leben auf den Begriff einwirkt, oft ihn erzeugt, bedingt, alterirt, so auch diese Umstände, kurz der ganze geschichtliche Complexus des Calvinismus auf seine weitere Entwicklung in Lehren und Vorstellungen einen Einfluss ausübten.“ [2])

Indessen hat, wie bemerkt, schon vor J. Müller der ebenso sachkundige als bescheidene Herausgeber von Schneckenburger's „Vergleichender Darstellung“ sich so eingehend über die Versuche den Ursprung der Differenzen, anstatt in die verschiedene Auffassung thatsächlicher Momente des innern Lebens und eine verschiedenartige Spiegelung von Thatsachen, lediglich in

1) Stahl, Entgegnung auf die Einwürfe. — Anhang zur zweiten Auflage des Werkes: Die lutherische Kirche und die Union. Berlin. 1860. S. 46.

2) G. von Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung 1789. Bd. 2. S. 3. Die Stelle wird weiter unten ausführlicher angeführt werden.

das Gebiet des wissenschaftlichen Denkens zu versetzen, ausgesprochen und so bestimmt in Abrede gestellt, dass die gegenseitigen Abweichungen bloss eine mehr oder minder zufällige Denkverschiedenheit zur Grundlage haben [1]), dass es Pflicht ist von seiner Stimmgebung eingehender Notiz zu nehmen.

8. Güder, so wenig er es als im Reich der Unmöglichkeit liegend ansieht, einen principiellen Gesichtspunkt aufzustellen, welcher sich dadurch als der wahre zu erproben hätte, dass wenigstens die wesentlichen Differenzen sich in ihm zu einer Einheit zusammenschliessen müssten, [2]) bezeichnet es nach seiner Kritik der mit der Baur'schen in der allgemeinen Anfassung der Aufgabe wenigstens nahe zusammentreffenden Weisse'schen und Schenkel'schen Ansichten als die Hauptfrage: „ob wir in jener der Schule angehörenden Denkverschiedenheit wirklich die wahrhaft principielle, letzinstanzliche Quelle des Auseinandergehens der zwei Typen innerhalb des Protestantismus anzuerkennen haben, oder ob nicht vielmehr auch die Denkverschiedenheit selbst wieder als das nothwendige Erzeugniss einer noch tiefer liegenden Differenz begriffen sein wolle, im Verhältniss zu welcher dieselbe am Ende doch nur die Bedeutung eines abgeleiteten Produkts in Anspruch nehmen dürfe?“ [3]) Er beantwortet diese Frage dahin, dass unter jener Einheit des Princips „Besonderheiten“ verborgen liegen, welche auf allen Punkten des dogmatischen Erkennens hervorbrechen, und die sich keineswegs bloss auf das Element der theologischen Vorstellung einschränken, sondern nicht weniger auch dem Cultus und dem praktisch christlichen Leben bis in seine feinsten, letzten Spitzen hinaus ein besonderes Gepräge einhauchen. Wir begegnen beiderseitig einer andern Psychologie, einer andern Art das subjektive Seligkeitsinteresse zu befriedigen, einem merklich verschiedenen Sinn unter der bestechenden Hülle von nahezu jedem biblischen oder dogmatisch traditionellen Terminus; dagegen nirgends durch das ganze weitläuftige Geäder, in welches das Princip sich verzweigt, eine vollständige Uebereinstimmung, eine unumwundene Gemeinschaft in der Doctrin ohne Vorbehalt. Bei aller Identität des Princips wird sich somit die Differenz doch bis in dieses

[1]) Güder, Vorwort zu Schneckenburger's Vergl. Darstell. S. XXXIII und XXXIV.

[2]) Güder a. a. O. S. XX.

[3]) Güder a. a. O. S. XXXI.

selber hinaufziehen, folglich auch bis da hinein verfolgt werden müssen. Wie soll nun die theoretische Anschauungsweise der Dinge, wie sollen die der objektiven Weltansicht zu Grund liegenden Erkenntnissprincipien in jenes vom subjektiven Seligkeitsbedürfnisse der Reformation aus dem Schacht des Evangeliums herausgearbeitete Princip eingreifen, so dass in Folge davon diesem einen und selben Princip auf der einen und andern Seite keimartig eine ganz verschiedene Evolutionsrichtung eingepflanzt worden wäre?" [1]) Der Verfasser fährt fort: „Es ist nun einmal der Mann nicht das Produkt des Systems, sondern in primärer Weise muss das System sich gefallen lassen, das Produkt des Mannes zu sein. Das System ist ursprünglich nicht anderartig, weil seine theoretischen Principien und Anschauungsweisen andere sind; sondern die Theorie gestaltet sich ihm anders, weil seine geistige Organisation eine andere Anlage hat, wenn dann gleich hintenher die einmal adoptirte Theorie allerdings in der Form einer rückwirkenden Kraft auf das Subjekt influenzirt und es mit dem von ihr befassten Inhalt zu assimiliren sucht. Wenn aber die Confessionen als kirchliche Individualitäten angesehen werden dürfen, so ist es auch um das Ursprungsverhältniss von Confessionskirche und kirchlicher Dogmatik in ganz ähnlicher Weise bestellt. Nicht die kirchliche Dogmatik ruft die Kirche in's Leben, nicht das System hat sie gemacht; sondern durch den Glauben an Christum wird sie in's Leben gerufen, und die in's Leben gerufene objektivirt sich doctrinell in ihrer systematischen Doctrin. Ueberhaupt ist es eine ganz falsche Vorstellung, dass der begriffliche Gedanke und die von ihm gebildete theoretische Anschauung das zeugende Princip einer wirklichen Lebensgestaltung abgebe, da sie vielmehr nur diejenige Form derselben sind, in der sie das intellectuelle Bedürfniss zu erfassen bemüht ist. So war auch in der Reformation für den Protestantismus und dessen Kirchen die Realität der christlichen Subjektivität und des in ihr erwachten, an dem Schriftinhalte mit geflissentlicher Entäusserung der Scholastik sich nährenden Glaubens und Lebens das Erste, die auf dem Wege des Denkens entstandene Lehrausprägung erst das Zweite. Wenn nun die Lehrausprägung verschieden ausfällt, und diese Verschiedenheit zieht eine Spaltung nach sich, werden wir dann nicht den Ursprung der Verschiedenheit, ihr Princip und

[1]) Güder a. a. O. S. XXXII.

somit auch das Princip der Spaltung in die Subjektivität selbst zu verlegen haben?" [1])

Im Folgenden bemüht sich Güder durch einen Blick auf einzelne Lehrbestimmungen seine Ausführung deutlich zu machen. „So schaut der Reformirte in der Sünde vorzugsweise den Mangel, der Lutheraner die Schuld; jener erblickt im Fall eine Störung, dieser den Verlust der göttlichen Ebenbildlichkeit; jener bezeichnet die sündliche Disposition des Menschen als Erbübel, dieser als Erbsünde. Wäre nun diese so differente Beschreibung der gleichen Sache durch eine Grundvorstellung wissenschaftlicher Natur veranlasst? Wir läugnen nicht, dass sie auch durch einen Rückgang auf den deterministischen Charakter des reformirten Systems erklärlich gemacht werden könnte, und noch weniger, dass sie mit demselben in Einklang und Zusammenhang stehe, wiewohl z. B. Luther den religiösen Determinismus ebenfalls festhielt, und Zwingli hinwieder sich vielerwärts über das Verderben der menschlichen Natur ebenso stark aussprach, als jener. Aber weit einfacher wird es doch sein, jene gegensätzlichen Auffassungsweisen auf differente Aussagen des sich auf sich selber besinnenden, sich selber erfassenden Bewusstseins zurückzuführen. Das religiöse Subjekt hält der reflektirenden Betrachtung hier und dort eine andere Spiegelung der Thatsachen des Bewusstseins entgegen, in Angemessenheit zu welcher auch der Befund nothwendig anders ausfallen muss" [2]). Zu demselben Resultat gelangt Güder durch einen Blick auf die beiderseitige Lehre von der Bekehrung und die Vorstellung von Christo. Auch hier räumt er eine leise Denkverschiedenheit ein, „allein sie beruht auf einer Verschiedenheit der Auffassung thatsächlicher Momente des innern Lebens, die auf eine Verschiedenheit des subjektiven Zustandes und Bedürfnisses weisen, so dass also der Verschiedenheit im Denken und Auffassen eine entsprechende psychologische Bestimmtheit des Innern zur Vorlage dienen wird." Was die Christologie betrifft, so äussert Güder: „Der Lutheraner müht sich ab, in Christo den Gottmenschen zur Anschauung zu bringen, der Reformirte thut es auch, würde indessen genau genommen mit der Aufzeigung des Menschen ausreichen, welcher den Geist besitzt ohne Maass. Und nun sollten wir uns bei dem Urtheil beruhigen, nur in der Theorie, in der wissenschaftlichen Vorstellungsweise sei diese Differenz begründet; nur

[1]) Güder a. a. O.

[2]) Güder a. a. O. S. 33.

den Modus, durch den die Erlösung zu Stande komme und die sittliche Wiederherstellung des Menschengeschlechts bewirkt werde, denken sie sich anders? Sehen wir uns nicht zu der weitern Frage genöthigt: aber warum denken sie sich ihn anders? Zunächst thun sie es offenbar, weil sie sich die Erlösungslehre, die Soteriologie anders zurechtlegen; diese sodann gestaltet sich ihnen anders, weil der Gehalt der Erlösung, das, worein sie gesetzt wird, beiderseits modificirt auftritt, und jener Inhalt endlich stellt sich als ein eigenthümlich modificirter dar, sicher nicht weil die formale Wissenschaft, mit welcher an den Stoff gegangen wird, eine andere ist, sondern weil es ein anderer innerer Standpunkt ist, von dem aus jener reale, die erlöste Persönlichkeit erfüllende Inhalt fixirt wird, und der der dogmenbildenden Funktion des Geistes als deren principieller Ausgangspunkt und einheitliche Basis zu Grunde liegt..... Wird nicht überhaupt all unser Erkennen der Wahrheit, auch der gegebenen, geoffenbarten Wahrheit, bedingt in ursprünglichster Weise durch die religiös-sittliche inhaltliche Richtung unseres Wesens und sodann durch die Stellung, welche das erkennende Bewusstsein zu dieser Richtung einnimmt, so dass auch bei der höchsten Virtuosität im Denken doch jeweilen nur diejenigen Wahrheitselemente hervorgearbeitet werden, welche in dem Individuum schon vor seiner Denkoperation lebendigen Eingang gefunden haben?“ [1])

9. Wir haben die Ausführungen Güder's in einer gewissen Vollständigkeit mitgetheilt, weil der Herausgeber der „Vergleichenden Darstellung“ Schneckenburger's die subjektivirende Auffassungsweise des Letztern in einer unseres Erachtens völlig überzeugenden Weise im Ganzen als die richtige erwiesen hat. Dagegen bleibt immer noch die Beantwortung der Frage nach den Faktoren übrig, durch deren Impuls hier und dort dem wissenschaftlichen Denken eine andere Richtung mitgetheilt wurde, nach dem tiefsten Grunde der besondern Beschaffenheit des religiösen Gemüthszustandes hier und dort, der Abweichungen der religiösen und sittlichen Stimmung und deren psychologischer Auseinanderlegung, worin wir die eigentliche letztinstanzliche Quelle alles Auseinandergehens der beiden Typen zu suchen haben. Denn mit Grund hat es Schweizer [2]) zu missbilligen gefunden, dass Schneckenburger bei seiner

[1]) Güder a. a. O. S. 33. ff.

[2]) Theol. Jahrb. 1856. S. 192.

Behauptung der Differenz in dem frommen Gemüthszustande der beiden Confessionen es einfach bewenden lässt, ohne die weitere Erklärung zu übernehmen, woher es doch komme, dass bei den Reformirten der fromme Gemüthszustand sich anders vorgefunden habe, als bei den Lutheranern? In Wahrheit die Beantwortung dieser Frage gehört doch wesentlich mit zur Sache, und ohne dieselbe gegeben zu haben, bleibt eine Lücke, welche die Beschäftigung mit dem ganzen Gegenstand der Untersuchung nicht zur Ruhe kommen lässt. Wir werden im Folgenden versuchen unsere Ansicht darüber zu entwickeln. Dabei müssen wir jedoch voraus bemerken, dass uns die Instanzen, welche von Schweizer gegen das Detail der Schneckenburger'schen Ausmalung der differenten religiös-psychologischen Zuständlichkeiten vorgebracht worden sind, nemlich als mitunter bis zur Uebertreibung fein und auf bestimmten Punkten von einem missleiteten Scharfsinn eingegeben, [1]) gewichtig genug erscheinen, um deren Vertretung nicht etwa mit übernehmen zu wollen. Wir pflichten vielmehr Güder bei mit seiner Begrenzung der Frage auf die Hauptdifferenzen, wozu für uns diejenigen gehören, welche Gegenstand des Streites geworden und zur Notorietät gelangt sind.

Schon früher ist von uns gelegentlich die Ansicht ausgesprochen worden, dass der tiefste Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten weder in der Dogmatik der beiden Confessionen, noch in Anderem liegt, worin man ihn bisher gesucht hat. Er liegt vielmehr einzig und allein in dem höchst verschiedenen Verhältniss beider Confessionen zur kirchlich-socialen Aufgabe des Protestantismus. Selbst die wenigen wirklichen Unterschiede beider im formulirten Bekenntniss und noch mehr die weiteren und bedeutenderen im Kultus lassen sich in letzter Instanz auf ihr verschiedenes Verhältniss zu jener kirchlich-socialen Aufgabe zurückführen [2]).

Zu Begründung dieser Behauptung haben wir unsere obigen, das Reformationswerk Calvin's wie Zwingli's bestimmter in seinem Unterschied von dem Lutherschen charakterisirenden Ausführungen in Erinnerung zu bringen. Wenn wir in Beziehung auf

[1]) Wir erinnern bei diesem Anlass auch an die scharfen Bemerkungen, welche über Schneckenburger's Methode gemacht worden sind von Dorner in Reuter's Repertorium für theol. Literatur und kirchliche Statistik. 1859. Juni. S. 145.

[2]) Vergleiche meine Abhandlung: über einige Hauptmomente in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche; in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht. Jahrg. 1. Heft 3. S. 454.

die sociale Sinnesweise Zwingli's, seine innere Unabhängigkeit von der Autorität der römischen Kirche, sein Sichgetriebenfinden zur Reform nicht bloss der Lehre, sondern der Kirche als Gesellschaftskörpers, seine Gewohnheit die Forderungen des religiösen Gemeinschaftslebens als ebenbürtig mit denen der Doctrin zu behandeln, sein energisches sociales Handeln in diesem Interesse nach allen Richtungen des kirchlichen Lebens, sein Aufbieten aller Mittel, um die Gläubigen bis auf die letzte Faser aus dem verderblichen Zusammenhang mit dem bisherigen Kirchenthum loszureissen, sein daraus abfolgendes Unterstelltsein unter die Nothwendigkeit für eine ganz neue Ausgestaltung der Kirche als socialen Organismus Sorge zu tragen, sein Absehen auf eine nicht bloss unsichtbare, sondern in einer sich selbst regierenden Gemeinde sich darstellende sichtbare Kirche, — wenn wir in allen diesen Beziehungen richtig gesehen haben, wenn ferner die Gleichheit zwischen der Tendenz Calvin's und derjenigen Zwingli's in allen genannten Stücken unleugbar, und das Wirken auf und in Mitten grosser Krisen des bürgerlich-socialen Lebens beiden Reformatoren gemeinsam ist, wenn es die grosse Idee des Züricher, wie des Genfer Reformators gewesen ist das Christenthum unmittelbar zur Lebensordnung der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und alle Gläubigen in dieses grosse Gemeinschaftsinteresse zu verflechten und zur lebendigen Aktivität für darauf abzielende Bestrebungen heranzuziehen: so tritt in allen diesen Stücken ein Unterschied zwischen der ursprünglichen und beharrlich festgehaltenen Eigenthümlichkeit des reformirten Protestantismus und derjenigen des lutherischen hervor, der weit weniger in die Sphäre der blossen Relativität fällt, als irgend ein anderer, auf den wir bisher gestossen sind. Es ist auf diesem Punkte, d. h. in Absicht auf die Gründung einer von Grund aus neuen Kirche, nicht etwa hier von einem Mehr, dort von einem Minder die Rede, sondern der Unterschied ist hier und dort ein vollständiger und ganzer, ein ausschliessender. Ja selbst da, wo es in der Zwinglisch-Calvinischen Richtung auf die Kirche nicht zu einem reinen, dem ursprünglichen Wollen entsprechenden Resultat kommt, wo es nur zu einer Verfassungsgestaltung kommt, die der deutsch-lutherischen ähnlich ist, bleiben wenigstens mancherlei Vorbereitungen übrig, welche man (z. B. in Hessen, der Pfalz) zur Ausführung jenes Wollens getroffen hat, und jenes ursprüngliche Wollen wirkt auch in einer noch lange spürbaren Tradition, in einer ununterbrochen gleichförmigen Anschauung der Dinge, in einer gewissen beharrlichen Richtung des Interesses, hin und wieder selbst

in einer dieser entsprechenden Uebung und Anstelligkeit noch auf Jahrhunderte nach. Auch in dem von je her schwächsten Zweige des calvinischen Typus, der deutsch-reformirten Kirche, ist dergleichen, wenn auch nicht immer gerade bei den Fachtheologen, noch zu spüren.

Schon Ranke hat als den vornehmsten Unterschied zwischen Luther und Zwingli das herausgefühlt, dass Luther an dem bestehenden geistlichen Institut Alles festhalten wollte, was nicht durch einen ausdrücklichen Spruch der Schrift widerlegt werde, Zwingli dagegen Alles abzuschaffen entschlossen war, was sich nicht durch die Schrift beweisen lasse. Luther blieb auf dem gewonnenen Grund und Boden der lateinischen Kirche stehen; er wollte nur reinigen, die Lehre ausser Widerspruch mit dem Evangelium setzen; Zwingli dagegen hielt für nothwendig die ersten einfachsten Zustände der christlichen Kirche soviel wie immer möglich herzustellen; er schritt zu einer totalen Umwandlung fort. Luther weicht immer nur soviel von dem Herkömmlichen ab, als die Worte der Schrift ihn unbedingt nöthigen. Etwas Neues aufzubringen oder das Bestehende umzustürzen, was der Schrift nicht geradezu ungemäss, waren Gedanken, die seine Seele nicht kannte. Er würde die ganze Entwicklung der lateinischen Kirche behaupten, wenn sie nur nicht durch fremdartige, dem ächten Sinn des Evangeliums widersprechende spätere Bildungen verunstaltet wäre; er würde die Hierarchie selbst anerkennen, wofern sie ihm nur das Wort frei liesse. Da aber das nicht sein kann, so hat er das Amt der Reinigung selbst übernommen. Er hat sich, denn seine Seele lebt und webt in den kirchlichen Ueberlieferungen, nicht ohne die heftigsten inneren Stürme von dem Zufälligen, dem unbegründeten Zusatz frei gemacht. Aber um so unerschütterlicher hält er nun auch an dem Mysterium fest u. s. w. [1]).

Noch bestimmter bringt Jacobson den hier zu Grund liegenden Gedanken zum Vorschein. Er findet, dass die Lutheraner, das „*sola fide justificamur*“ stärker als die Reformirten betonend, die seelsorgerische Befriedigung des individuellen Lebens so sehr zum Zwecke des kirchlichen Lebens machen, dass das Gemeinsame in den äussern Einrichtungen und Anstalten bedeutend zurücktritt. Für die unsichtbare Seite der Kirche wird mehr gewirkt, mit Vernachlässigung der sichtbaren, während die

[1]) Ranke, Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation. Berlin 1840. Bd. 3. S. 78. 85. 87. 244.

Reformirten auch auf die äussere Gemeinschaft ein grösseres Gewicht legen und der Organisation der Kirche in den Gemeinden grössere Sorgfalt zuwenden. Diese abweichende Gestaltung der kirchlichen Institutionen wird von Jacobson auf die verschiedenen Naturen der beiderseitigen Reformatoren zurückgeführt. „Der gleichzeitig von Sachsen und der Schweiz aus gegen die römisch-katholische Kirche begonnene Kampf wurde nach dem Charakter der Häupter der Reformation verschieden geführt. Luther war anfangs vollständig fern von dem Gedanken sich von Rom zu trennen, und selbst später, als er die römische und die katholische Kirche zu unterscheiden angefangen, als er mit grösserer Entschiedenheit die Forderungen des Evangeliums hingestellt, blieb er doch stets geneigt, die Verbindung mit der alten Kirche zu erhalten, den Episkopat, ja den päpstlichen Primat anzuerkennen, wenn nur die Lehre freigegeben würde. Bekanntlich dauerten die Verhandlungen wegen der Konservirung des Episkopats bis zum Jahre 1555, und erst Art. XX des Augsburger Religionsfriedens sprach bestimmter und allgemeiner die Suspension der Episkopalgewalt über die Evangelischen aus. Da inzwischen das Bedürfniss bereits in den Jahren 1539 und 1542 zu einem Surrogat der bischöflichen Verwaltung, zur Bestellung von Konsistorien, in Sachsen geführt hatte, war nach der Feststellung des Religionsfriedens kein Grund vorhanden, von der neuen Einrichtung abzugehen, und es wurde dieselbe daher immer weiter in den Ländern des lutherischen Bekenntnisses verbreitet. Die in der Zeit der Unterhandlungen mit der römischen Kirche im eigenen Innern getroffenen Anordnungen hemmten indessen die anfangs als nothwendig anerkannte, auch bis zu einem gewissen Grade bereits durchgeführte Zuziehung der Gemeinden bei der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten. Man meinte das Princip gerettet zu haben, indem man die Vertretung der Kirche durch Geistliche und Nichtgeistliche in den Konsistorien bewirkte, und diess um so mehr, als Luther selbst schon früher die bei'm Beginne der Reformation aufgestellten Grundsätze nicht mehr unbedingt im Grossen für sofort ausführbar hielt. Die Idee Luther's, nach welcher das Princip evangelischer Freiheit verwirklicht werden sollte, wurde bald missverstanden, bald gemissbraucht. Die erste glühende Begeisterung erkaltete. Schon 1522 [1]) fing er an zaghaft zu werden und engere Schranken zu

[1]) Von der heimlichen Beichte; Walch XX, 56. 57. Vom Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams a. 1523 bei Walch XIX, 1630.

ziehen.... Die Bewegungen der Wiedertäufer machten Luther noch schwankender.... [1]) Melanchthon liess sich nicht minder durch die Umstände bewegen.... Die Folgen dieser Stellung Luther's und Melanchthon's in der Durchführung der Reformation, in ihrem Verhältniss zum bisherigen Kirchenregiment, [2]) wie ihre Auffassung der Umstände im Ganzen sind höchst einflussreich geworden. Die kirchliche Disciplin ist überhaupt nicht in der Weise und in dem Umfange zur Vollziehung gekommen, wie es die evangelische Ordnung der Gemeinden erforderte; die Scheidewand, welche in der alten Kirche die Priester von dem Volk getrennt hielt, und welche die Reformation durchbrochen hatte, wurde auf's Neue möglich und ist zu Zeiten wieder förmlich aufgerichtet worden. Als nun gar die neue Vermischung des Staats und der Kirche eintrat, und zwar, im Gegensatz gegen die römische Vermengung und Unterdrückung des Staats, durch Hervorhebung des Staatlichen über die Kirche, da war für viele Menschenalter die Zukunft der lutherischen Kirche entschieden und die vollständige Durchführung des Princips der evangelischen Reformation in der Organisation der Verfassung unmöglich geworden. — Eine andere Entwicklung erfuhr die Kirche bei den Reformirten. Dem konservirenden, zögernden und schwankenden Verfahren Luther's und seiner Freunde waren Zwingli und Calvin abhold. Sie liebten einen entschiedenern Fortgang und brachen schneller und vollständiger mit der alten Kirche. Sie wollten im Grund nicht eine blosse Reformation der katholischen Kirche, sondern eine Renovation der apostolischen, mit Beseitigung der römischen. Die Konflikte mit den Wiedertäufern und Libertinern, gegen welche die Schweizerischen Reformatoren mit nicht geringerer Entschiedenheit auftraten, als die Sächsischen, machten auf sie nicht einen so deprimirenden Eindruck; sie beharrten vielmehr fester bei den Ansichten, welche sie über die Reformation und die aus denselben abgeleiteten Pflichten und Rechte der Gemeinden einmal gewonnen hatten. Wir finden überhaupt Zwingli und Calvin nicht so wechselnd in ihren Ueberzeugungen u. s. w.“ [3]).

Diese Seite des Unterschiedes, welche man hier den Juristen,

[1]) Walch X, 272. Richter, die Kirchenordnungen I. S. 35. 36.

[2]) Die dahin einschlägigen Aeusserungen Melanchthons, im Corp. Ref. II, N. 885. 877. Matthes, Comparative Symbolik S. 85.

[3]) Jacobson über die Gründe der Verschiedenheit der lutherischen und reformirten Kirchenverfassung, insbesondere über ihren dogmatischen Charakter; in Schneider's deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft Jahrg. 1852. S. 406 ff.

wie den Geschichtschreiber in ihrer vollen Bedeutung erkennen sieht, hätte vermuthlich auch in den Kreisen der Fachtheologie nicht erst so spät eine sorgfältigere Erwägung gefunden [1]) wenn nicht einerseits, wenigstens in Deutschland, von jeher die kirchliche Gestaltung nur höchst ausnahmsweise als eine wirklich sociale in die Erscheinung getreten, andrerseits geraume Zeit hindurch der Fachtheologie mit dem Interesse selbst das Bewusstsein ihres Verhältnisses zur Kirche so sehr abhanden gekommen wäre. Wohl aus diesen Gründen hat man das merklich verschiedene Verhältniss, welches die beiden Confessionen zu der Aufgabe einnehmen, von evangelischen Principien aus nicht etwa bloss ein theologisches Lehrgebäude aufzurichten, sondern für ein christlich-sociales Leben die rechte Form zu finden, entweder übersehen oder zu gering taxirt. Und doch, so unleugbar man hier wie dort von dem Interesse sich bewegt und erfüllt zeigt theils für die Pflanzung einer gereinigten subjektiven Frömmigkeit, theils für die Aufstellung eines correkten, objektiven dogmatischen Systems, so ist ebenso gewiss und in die Augen springend die Thatsache, dass der lutherische Protestantismus sich lediglich auf dasjenige beschränkt hat, was in den Bereich dieser beiden Interessen fällt, wogegen der reformirte in Auswirkung der Consequenzen des gereinigten Glaubens einen beträchtlichen Schritt weiter gethan hat, indem er den Gedanken der Kirche als in sich gegliederter und für sich bestehender Societät, und nicht nur den Gedanken, sondern auch die Verwirklichung desselben von Anfang an in seine Aufgabe mit aufgenommen hat. Mehr als alles Andere hat dieser verschiedene Grad von Interesse für die rechte Sache auch die rechte Form zu gewinnen, die Wirkung gehabt, in beiden Confessionen eine Unterschiedenheit des Geistes zu erzeugen.

10. Die specifische Tendenz der maassgebenden Häupter des reformirten Protestantismus zur Kirchenbildung, sowie zur Geltendmachung des Christenthums als erzeugenden Princips und regelnder Richtschnur des gesellschaftlichen Lebens in seinem ganzen Umfang, dürfte zunächst den eigentlichen Erklärungsgrund bieten für gewisse einzelne, an sich aus richtiger Beobachtung geschöpfte

[1]) Allerneuestens hat über diese Neigung der deutschen Reformatoren den Zusammenhang mit den socialen Institutionen der katholischen Kirche festzuhalten, ausführlich sich ausgesprochen die interessante Schrift von Haupt: Der Episkopat der deutschen Reformation, oder Artikel 28 der Augsburger Confession. . Frankfurt a. M. 1863. z. B. S. 17.

Eigenthümlichkeiten, in welche man bisher geneigt gewesen ist, das Wesen des Unterschiedes zu setzen. Die dem Lutherthum wie dem Zwinglianismus gemeinsame antipaganische Tendenz, obschon sie zwinglischer Seits eine praktisch soviel durchgreifendere Verwirklichung erfuhr, taugt darum nicht zum primären Erklärungsprincip, weil sie thatsächlich nur secundärer Natur ist. Nicht desshalb nemlich hat Zwingli Bilder, Kreuze, Altäre, Lichter, eine grosse Anzahl von Feiertagen, und Alles, was ihm unnützes Gepränge und Cerimonienwesen schien, aus dem Gottesdienst seiner Kirche verbannt, weil er von einem in thesi feststehenden antipaganischen Standpunkt aus deren Beseitigung fordern musste, sondern weil er ein von Grund aus neues, religiöses Gemeinwesen zu gründen vorhatte, musste er die Brücken zwischen diesem neuen Gemeinwesen und der alten Kirche auf allen Punkten abbrechen und Alles, was an Geschmack und Farbe auf den paganischen Sauerteig der letztern zurückzuführen ist, aus seiner Kirche ausmerzen. Wolle man, meint Zwingli, die päpstliche Abgötterei gründlich ausrotten, so müsse man ihre Veranlassungen abschneiden. Wer keine Störche auf dem Haus haben wolle, der müsse die Storchnester verbrennen; wer seine Tochter vor Unzucht bewahren wolle, der dürfe keinen Buhler zu ihr lassen; wer eine Ehebrecherin bessern wolle, müsse ihr ihren buhlerischen Schmuck nehmen. So lange diese Dinge nicht beseitigt werden, hat der Papst immer noch einen Posten in der evangelischen Kirche; will man seine Gaukeltische (die Altäre) nicht abschaffen, so ist das, als hätten die Israeliten ihre Götzenaltäre stehen lassen. [1]) Ferner: die Eigenthümlichkeit der Zwinglisch-Calvinischen Reformation aus einem maassgebenden Einfluss der humanistischen Bildung auf ihre Urheber ableiten zu wollen, konnte nur der tendenziösen Verkehrtheit des ultralutherischen Standpunkts oder einer Betrachtung beikommen, deren Oberflächlichkeit im Stande war den praktischen Ernst und die Entschiedenheit theils der Reformation überhaupt, theils im Besondern die eminent praktischen Impulse, von denen der reformirte Geisteszug bewegt war, mit der bloss literarischen Tendenz der Humanisten [2]) zu verwechseln. Seitdem Dav. Strauss in seinem Leben Hutten's, des einzig in einem gewissen Sinn praktisch-reformatorisch Gestimm-

[1]) Zeller, Das theologische System Zwingli's S. 107. 110.

[2]) Genaueres darüber in meiner Schrift: Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1850. S. 18. ff.

ten unter den Humanisten, zu Luther und Zwingli heller beleuchtet hat, kann eine solche Behauptung kaum noch Jemanden in den Sinn kommen. [1]) Gleichwohl behauptet der stärkere Einfluss des Humanismus unter den secundären Merkmalen der Reformir-

[1]) Bei diesem Anlass kommen wir noch einmal zurück auf die schon S. 158—160 berührte Behauptung von Stahl über den Einfluss des Humanismus, welcher in Zwingli's Gleichstellung der natürlichen Tugenden der Heiden mit den Früchten der christlichen Frömmigkeit hervortreten soll. Es ist bereits bemerkt worden, dass für diese Behauptung der Beweis fehlt; er wird auch nicht erbracht werden können. Geschichtlich ist nur soviel, dass Zwingli sich zu Gunsten der Ansicht ausspricht, dass die edleren Heiden von der Seligkeit nicht als ausgeschlossen betrachtet werden dürfen. Diese Ansicht aber ist keineswegs eine etwa lediglich aus der humanistischen Bildungsweise abzuleitende und geschöpfte, sondern ein ähnliches Interesse den ohne seine Schuld ausser Zusammenhang mit der christlichen Heilsökonomie gebliebenen Theil der Menschheit von dem durch Christum erworbenen und verkündigten Gnadenheil nicht absolut ausgeschlossen zu denken, lässt sich als gesunde Reaction der sittlichen Weltansicht entgegen einer einseitig religiösen bekanntermaassen durch fast alle Jahrhunderte der Kirche hindurch bei Solchen nachweisen, welche damit keineswegs die Cardinallehre, dass Niemand zu Gott komme, als durch Christum, etwa beseitigen wollen. Es ist ja ein dem christlichen Gefühl überaus nahe liegender Gedanke, dass wenn die Kraft der Wirksamkeit des Erlösers die ganze Welt umfasst, 1. Joh. 2, 2. Gott sie auch auf solche sich erstrecken lasse, welche ohne ihre Schuld der Kenntniss von ihm entbehren. Ist ja damit einigermaassen zu vergleichen das Verhältniss der alttestamentlichen Menschheit zu Christo. Sie war gegenüber den Heiden die erwählte, aber erwählt in die Gemeinschaft mit dem Erlöser überzugehen. Als noch unberührt von der Kirche stehen die Einzelnen doch nicht ausserhalb der Segensmacht des Erlösers, dem alle Dinge übergeben sind, so wenig als die vorchristlichen Israeliten, ehe die Erfüllung kam. Wie Paulus Judenthum und Heidenthum als *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zusammenfasst welche vor dem Christenthum verschwinden müssen, so ist auch von andern Seiten angesehen das Heidenthum dem Judenthum gleichzustellen als nicht absolut verworfen vom Heil, da es ihm noch nicht kund geworden. Hiemit ist zu vergleichen die Ansicht der älteren Väter über die Wirksamkeit des Logos unter den Heiden. Um das Mittelalter zu übergehen, ist von Luther's Urtheil über die ungetauft sterbenden Kinder schon S. 28. die Rede gewesen. (Vergleiche auch die Nachweisungen bei Bickell, Die Verpflichtung auf die symbolischen Schriften. Cassel. 1840. S. 29). Luther hatte demnach dogmatisch streng genommen nicht das Recht Zwingli, welcher (*Christianae fidei expositio ad Regem christianum, scripta 1531.* Opp. IV, p. 65) dem König Franz I. von Frankreich Hoffnung macht neben seinem Vorfahren Ludwig dem Frommen auch mit Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, den Catonen und Scipionen im Himmel zusammenzutreffen, desshalb entgegenzuhalten: *quod nihil aliud est,*

ten Geistesbewegung seine Stelle. Eben desshalb, weil eine gänzliche Renovation der Kirche für die letztern den Hauptzweck bildete, musste die kritische Tendenz des Humanismus in ihrem Dienst einen grössern Spielraum finden. Nicht minder bekommen von hier aus die oben rubricirten Zurückführungen der confessionellen Differenz auf die Gegensätze von Verstand und Gemüth, abstrakter Verständigkeit und poetisch intuitiver Sinnigkeit, auf das Aeussere gerichtetem Wesen und reiner Innerlichkeit, strengerem Scripturarismus und Connivenz zu dem traditionell Ueberlieferten ihre richtige Stellung, aber auch freilich zugleich ihr richtiges Maass. Denn ohne damit über den Grad etwas aussagen zu wollen, in welchem dort die eine, hier die andere der genannten Eigenschaftlichkeiten von Haus aus in der individuellen Na-

quam aperte fateri, quod sentiant, nullam esse fidem, nullum Christianismum (Enarratio in Genesin 47, 26.). Es ist vielmehr ganz so, wie Gass (Geschichte der protestantischen Dogmatik I. S. 96 bemerkt: „Die Gegensätze von Verdammniss und Seligkeit treten bei Zwingli nicht in ganzer Stärke auf, sofern Gott auch ausserhalb des Christenthums einen providentiellen Verkehr mit den Menschen unterhalten hat, der dann für manche Heiden einen Grad der Seligkeit übrig lässt.“ (Epilogus zu der Schrift de Providentia Opp. IV, p. 138). Zwingli denkt sich diesen Verkehr ganz in der Weise z. B. eines Justinus Martyr durch den Logos vermittelt. Aber auch aus der Idee der ewigen Wahl selbst geht bei Zwingli dieser Gedanke hervor. *Exegesis hist. resurr.* 6, p. 969 (der älteren Ausgabe; in der neuesten Ausgabe der Werke fehlt die Schrift noch) heisst es: *salus et vita aeterna electione constat, neve enim manus ejus clausa est aut abbreviata, ut inter gentes neminem servet. Potest enim Deus infundere fidem in cor gentium, quam deinde operibus probant et ostendunt.* Zwingli unterscheidet hier *fides* von *credere.* Das Letztere ist nicht möglich, weil sie nichts gehört haben vom Evangelium. An diesem Mangel aber sind sie unschuldig nach dem Spruch: *si non venissem et locutus eis fuissem, peccatum non haberent. Is ergo locus: qui non crediderit, condemnabitur, nihil ad eos pertinet, quibus evangelium nunquam praedicatur. Nam etsi illis evangelium externum non praedicatur, per Christum tamen potest eos servare Deus. Quicunque enim servantur per Christum, servantur h. e. per misericordiam Dei, quam mundo in Christo obtulit. Nemo enim tum justus tamque innocens esse potest, qui coram justitia Dei consistere possit. Omnibus ergo ad misericordiam Dei per Christum confugiendum.* Hiermit beseitigt sich die obige Behauptung, welche ohnehin schon darum unwahrscheinlich ist, weil Zwingli, wie Sigwart S. 98 gezeigt hat, zwar den Begriff der Schuld des Einzelnen in der Erbsünde verwirft und die letztere nur als „Bresten“ bezeichnet *(originalem contagionem morbum esse, non peccatum)*, aber im Uebrigen von letzterer nicht etwa milder lehrt, als die übrigen Reformatoren.

turbestimmtheit begründet war, war Zwingli'scher Seits mit dem umfassenderen reformatorischen Absehen unbedingt geboten gar manches unter der Scheere seines Schriftprincips zu halten, was Luther von seinem Gesichtspunkt aus ohne Bedenken mit Schonung behandeln zu dürfen glauben konnte, ohne seinerseits dem Schriftprincip etwas zu vergeben. Auch die Unterscheidung zwischen Theologen- und Gemeindekirche ist einem wesentlichen Charakterzug der beiden Confessionen richtig abgefühlt. Es wird davon weiter unten noch die Rede sein. Hier nur die Bemerkung, dass der charakteristischen Tendenz des Lutherthums zu „reiner Lehre“ auf reformirter Seite die Tendenz zu reinem Cultus gegenübersteht, und dass die Bedeutung, welche damit allem dem beigelegt wird, was unmittelbar vor die Gemeinde kommt, ihrem Verständniss leichter als die Feinheiten und Subtilitäten der Lehre sich zugänglich erweist und desshalb auch durchgreifender auf dieselbe wirkt, ein Zeugniss ablegt für das maassgebende Uebergewicht des kirchlich-socialen Interesses im reformirten Protestantismus.

11. Der Einfluss, welchen Zwingli's Tendenz zu einer apostolisch zu erneuernden Kirchenbildung auf seine Lehraufstellung ausgeübt hat, kommt natürlich am deutlichsten zum Vorschein an dem zwischen ihm und Luther streitig gewordenen Hauptdogma. Luther schreibt 1524: „Das bekenne ich, wo Dr. Carlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sacrament nichts denn Brod und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtung da erlitten und mich gerungen und gewunden, dass ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sehe, dass ich damit dem Papstthumb hätte den grössten Puff geben können.“ [1]) Gerade von dieser Seite fühlt auch Zwingli sich bestimmt das, was er in der Abendmahlslehre als Wahrheit erkannt hat, ohne übelangebrachte Schonung zur Geltung zu bringen. Mit Luther hatte er die Lehre von der Brodverwandlung verworfen. Aber auch die lutherische Consubstantiationstheorie erschien ihm als ein Irrthum, dessen die evangelische Kirche sich zu erwehren habe. Er findet bei Luther mysteriöse Unklarheit, Schwindel, Vertrauen auf Cerimonien. [2]) Aber der Hauptgrund besteht für

1) Luther an die Christen zu Strassburg vom 15. December 1524 bei de Wette II, 577.

2) Antwurt Huldrychen Zwingli's über Doctor Strussen Büchlin o. 1527; Werke II, 1. S. 484.

ihn darin, dass im umgekehrten Falle auf der einen Seite eine gründliche Ueberwindung des Papstthums ihm unmöglich, von der andern die abermalige Umwandlung des Abendmahlssacraments in ein Zaubermittel und damit ein Rückfall in's Papstthum ihm als unvermeidlich erschien. [1]) Es wird damit ein neues *opus operatum* geschaffen, und es gilt ihm gleich, ob das geschehe durch die Transsubstantiation geradezu oder nur durch die Lehre von Christi Leib im Brode. *Nobis contra videtur* — stellt Zwingli [2]) Luther'n vor, — *carnem Christi in coena corporaliter edi adserere veram pestem esse: qua propediem repullulante ac grassante vastatum iri Evangelium. Nam si fidem confirmet et peccata remittat: quis non converteretur ad operum vomitum. Ego Hercle hoc plane confiteor, quod si verbo domini certus essem hac coena condonari admissa, me quoties anxia esset conscientia convivam futurum. An jam non rediisset operum fiducia? An non subito, qui rem tam sacram peragerent, in pretio fierent? Mihi crede, pontificios nihil ferme spei habere reliquum, quam si superstitionem istam, edendi corporaliter Christi corporis, retineant.* Im Uebrigen haben die neuesten Untersuchungen der Lehre Zwingli's zur Genüge an's Licht gestellt, wie wenig, ungeachtet er das Wort zu gebrauchen fortfährt, Zwingli mit Luther im Begriff desselben als Gnadenmittheilung an den Einzelnen übereinstimmt, vielmehr für ihn die ganze Lehre ihre Bedeutung lediglich durch das Verhältniss der Sacramente zur Kirche empfängt, als Pflichtzeichen, welche das Verhältniss des Einzelnen zur Gemeinde ausdrücken. [3]) Freilich auch für Zwingli sind die Sacramente *signa gratiae* und haben eine objective Bedeutung, aber welch' ganz andere als bei Luther! „Um die Kirche zu constituiren, um eine Gemeinschaft auf den Glauben zu gründen, dazu, und allein dazu bedarf es sichtbarer Zeichen. Wie die unsichtbare Kirche allein durch den Geist, durch den Glauben, der im Innern ist, constituirt wird, so die sichtbare durch die Bezeugung dieses Glaubens, die dadurch geschieht, dass man das Ob-

[1]) *Ad Joannis Bugenhagii Pommerani epistolam responsio Huldr. Zwinglii d. d. 23. Oct. 1525.* Opp. III, p. 614: *Non potest ex integro Antichristus profligari, nisi et hoc errore labefactato corruat.*

[2]) *Amica exegesis, i. e. expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum.* Opp. III, p. 469.

[3]) *Commentar. de vera et falsa rel.* Opp. III. p. 231: *Sunt ergo Sacramenta signa vel ceremoniae... quibus se homo Ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi redduntque Ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te.* Dazu Sigwart S. 190.

jekt des Glaubens im Bilde sich aneignet. Die Sacramente und das Abendmahl insbesondere sind das Mittel, wodurch die unsichtbare Kirche sichtbar wird, das Gemeinschaft gründende Organ, dasjenige, wodurch erst die Erlösung in Form eines gemeinschaftlichen Lebens wirklich, wodurch sie überhaupt erst möglich wird. Ohne die Sacramente keine Kirche, ohne Kirche kein christliches Leben, ohne christliches Leben kein Glauben und Gehorsam gegen Gott, ohne Gehorsam gegen Gott keine Erlösung und keine Gewissheit der Seligkeit. Darum ist es gar nicht gleichgültig, wenn Einer das Sacrament unwürdig geniesst; der Unwürdige missbraucht etwas, was ihm nicht zusteht, zur Täuschung und Lüge, — und die Lüge ist für Zwingli das schwerste Vergehen — er bekennt sich als etwas, was er nicht ist, und begeht dadurch ein Majestätsverbrechen an dem Haupte der Kirche, dass er thatsächlich, so viel an ihm ist, die Herrschaft desselben läugnet." [1]) Sonach sind die Sacramente *signa gratiae*, aber nicht für den Einzelnen; sie sind Zeichen des in der Kirche Christi vorhandenen und angebotenen Heiles, ihr Empfang ist für uns die Verzeichnung des Einzelnen als eines Erlösten, womit ihm übrigens in keiner Weise direkt etwas zu Gute kommt. Er wird in die sichtbare Kirche aufgenommen und damit in Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung gebracht. Nur in diesem ganz objektiven Sinne ist es zu verstehen, wenn das *esse de ecclesia* geradezu mit der Gnade Christi verwechselt wird. [2]) „Die Sacramente dienen als Zeichen dazu, durch sinnliche Vergegenwärtigung den Glauben zu unterstützen, als Handlungen aber den Einzelnen als Glied der Kirche darzustellen und zum christlichen Leben zu erwecken." Dabei ist die Taufe als Kindertaufe „nicht mehr Bekenntniss- und Verpflichtungsakt des Einzelnen gegen die Kirche, sondern Akt der Kirche an dem Einzelnen, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinschaft aufnimmt. . . . Die Taufe als Pflichtzeichen der Kirche enthält die Darstellung von Allem und die Verpflichtung zu Allem, was dem Einzelnen vermöge seiner Mitgliedschaft zu Theil geworden ist und zu Theil werden soll, die Darstellung der ganzen Offenbarung, wie sie in Christo von Gott gegeben und durch das in der Gemeinde gepredigte Wort mitgetheilt wird, die Darstellung Gottes als des gnädigen Erlösers und die Verpflichtung zur leh-

[1]) Sigwart S. 214.

[2]) a. a. O. S. 187.

renden und erziehenden Thätigkeit der Kirche, welche erforderlich ist, um durch Beschränkung des Fleisches dem Geiste Raum zu machen". [1] Der Zweck des Abendmahls „als Handlung allein ist, die Angehörigkeit der Einzelnen an die Kirche dadurch auszusprechen, dass sie ihren gemeinsamen Glauben durch den Genuss von Brod und Wein bezeugen. . . . Das Abendmahl als Pflichtzeichen enthält die Darstellung von Allem und die Verpflichtung zu Allem, was der Gläubige sein und der Kirche leisten soll, die Darstellung seines Glaubens an die in Christo erschienene und durch seinen Tod besiegelte Gnade Gottes und seine Verpflichtung, diesem Glauben gemäss zu leben, das Gesetz der Liebe zu erfüllen, seine Mitbürger als Christen zu betrachten und für das Heil der Gemeinde, das allein in richtiger Erkenntniss und Befolgung des göttlichen Willens besteht, Alles zu thun, nicht sich, sondern der Gemeinde zu leben." [2] Genug: „ohne das Wort keine unsichtbare, ohne die Sacramente keine sichtbare Kirche." Aus allem diesem aber lässt sich erkennen, „dass Zwingli's Auffassung der Sacramente nicht blosser Nothbehelf ist, um der einmal vorhandenen kirchlichen Institution einige Autorität zu erhalten, sondern dass sie die Bedeutung der Sacramente als Gnadenmittel, die sie in andern Systemen haben, vollständig wahrt, oder genauer ersetzt." Ausserdem „bestätigt diese vollständige Symmetrie der beiden Sacramente die Anschauung vom Wesen der sichtbaren Kirche, dass sie nämlich als das fleischgewordene Geistesleben einerseits die Trägerin der göttlichen Offenbarung, andererseits die Sphäre des sittlich religiösen Handelns, des Kampfes wider die Sünde sei." [3]

Treffend hat Sigwart daran erinnert, wie viel Verwirrung dadurch in den Streit zwischen Luther und Zwingli gebracht worden sei, dass jeder von beiden aus einem Sacramentsbegriff argumentirte, welcher von dem des Andern völlig verschieden war. Noch wichtiger aber ist seine Bemerkung, dass von dem Standpunkt des lutherischen Rechtfertigungsbewusstseins Zwingli's Interesse an der sichtbaren Kirche, an ihrem Leben, an ihrer Thätigkeit nicht begriffen worden und die Sacramente ihm gleich-

[1]) a. a. O. S. 198. 220.
[2]) a. a. O. S. 220.
[3]) a. a. O. S. 221, vergl. 220.

gültig gewesen seien, sobald sie nur mit der Kirche, nicht mit Christus unmittelbar verbinden. [1])

12. An die Abendmahlslehre der beiden Confessionen reihen sich bekanntlich gewisse christologische Differenzen derselben an, welche mit nicht geringerem Eifer verfochten wurden, als die obige Lehre selber. Nach der älteren Ansicht wurden die differenten christologischen Lehrsätze, in'sbesondere die lutherische Ubiquitätslehre, bloss aus dem Interesse abgeleitet der Abendmahlsdoctrin feste Substruktionen zu verleihen, namentlich die Ubiquitätshypothese als blosser Hülfssatz für jene betrachtet. Von der neuern Ansicht ist diese Betrachtungsweise aufgegeben worden. Zwingli's wie Luther's Christologie gelten in gleicher Weise als Ausflüsse einer principiell verschiedenen Anschauungsweise im Ganzen, als nicht von einander, sondern von einer höheren Einheit abhängend. [2]) Mag dem sein, wie ihm wolle: die Bedeutung eines wesentlichen Differenzpunktes hat die unterschiedene Christologie nur im Gefolge und als speculatives Corollarium der Abendmahlsdoctrin empfangen. Ebendesshalb geht uns dieselbe hier nicht näher an, nachdem von der Impuls gebenden Abendmahlslehre für unseren Zweck zur Genüge gehandelt worden ist.

Dagegen aus dem gleichen Interesse an der Kirche d. h. an einem Gottesstaat, der nicht überwiegend als ein entweder in dem Stadium seiner jenseitigen Vollendung, oder, sofern er hienieden sich verwirklichend gedacht wird, nur in der unsichtbaren Vereinigung der im Genuss der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes Befindlichen und im Glauben auf die jenseitige Vollendung des Reiches Gottes Harrenden bestehen soll, vielmehr in der sichtbaren, organisirten Gemeinschaft der aus Busse und Glaube Wiedergebornen zur Darstellung einer *civitas Dei* auf Erden, einer durch die Zucht des Gesetzes und den Trost des Evangeliums gereinigten, erneuerten und zusammengehaltenen Volksgemeinde, erklärt sich auch die Stellung, welche in Zwingli's Denkart die Rechtfertigungslehre im Unterschied von derjenigen Luther's einnimmt. Mit Recht erinnert Zeller, dass wie Luther den Ablass unter den Gesichtspunkt der Abgötterei stellt und wider

[1]) a. a. O. S. 212. 223.

[2]) Zeller S. 93. Sigwart S. 212. Schneckenburger zur kirchlichen Christologie S. 42 ff. Schenkel, Wesen des Protestantismus I. S. 317. u. a.

den Abgott in Halle geschrieben, seinerseits Zwingli in seinem Streit gegen das Papstthum die Werkgerechtigkeit nicht etwa vergessen hat. [1]) Aber allerdings war Zwingli's Kampf gegen die Werkgerechtigkeit von der Art, dass er in demselben bei allem principiellen Einverständniss faktisch nicht so ohne Vorbehalt für den Glauben allein in's Mittel treten konnte. Wir haben oben an Melanchthon zu tadeln gefunden, dass er Zwingli nicht in seiner individuellen Stellung zu nehmen weiss, sondern ihn nach dem rein Personalen im Reformatorentypus Luther's misst. Wir haben dawider auf einen schönen Ausspruch Lücke's Bezug genommen und müssen hier darauf zurückkommen, dass zu den „prototypisch determinirenden Faktoren" der beiden evangelischen Lehrbegriffe und Kirchen der Reformationsepoche neben der individuellen geistigen Bildungsverschiedenheit der Deutschen und Schweizerischen Hauptreformatoren auch „die allerdings verschiedenen Spitzen des Corruptionszustandes der mittelalterlichen römisch-katholischen Kirche" gehören, „welche dem christlichen Gewissen der Reformatoren in der Schweiz und in Deutschland unmittelbar entgegenstanden und ihre ersten Angriffspunkte, mithin auch ihre positiven Waffen- und Rüstzeugslehren bestimmten." Diese Spitzen waren aber näher betrachtet sehr verschiedener Art. Während Luther's reformatorisches Auftreten provocirt wurde durch den Ablasskram, fühlte Zwingli sich auf den Plan gerufen durch die Nothstände einer durch Sittenverderben mit Untergang bedrohten Nationalität, Nothstände, welchen die Kirche nicht steuerte, sondern welche sie beförderte. Soviel es nun auch auf sich hatte mit dem Ablass als dem vollen Ausdruck des judaisirenden Irrwesens der alten Kirche, so manifestirt sich doch immerhin in der Ablasserwerbung eine gewisse Art von Sündengefühl, Sündenschmerz und Heilsverlangen. Das, was Luther das Volk thun sah, war genau die gleiche Art durch Verrichtung guter Werke um die Seligkeit zu werben, welche einst in einer gewissen Periode seines Mönchslebens auch für ihn der Weg gewesen war, um zum Frieden mit Gott zu gelangen. Vollkommen folgerecht trat daher Luther dem Irrthum des Ablasses durch lebendige und immer wiederholte Verkündigung der nemlichen Wahrheit entgegen, welche einst ihm selbst die innere Befreiung und die ungetrübte Freudigkeit des Gewissens verschafft hatte: der Gerechte wird seines Glaubens leben, und der Gläubige ist frei von dem knechtischen Joche des Gesetzes! Blicken wir dagegen auf Zwingli, so

[1]) Zeller S. 103.

war die ihm zugefallene Aufgabe eine ganz andere als die Verständigung über ein in die Irre gerathenes Heilsstreben. Weder er selbst war je auf jenen judaistischen Irrweg gerathen, noch sah er sein Volk etwa gerade auf diesem Irrweg seinem Verderben entgegengehen. Das, was er seinem Volk vorzuwerfen hatte, war nicht Irrthum, sondern Sünde, ein thatsächlicher Abfall von Gott, eine Verläugnung der Liebe zu ihm, ein Mangel an Furcht vor dem Heiligen und Gerechten, eine Verachtung seines Gesetzes, alles diess hervortretend in einer bestimmt zu bezeichnenden Classe von socialen Gebrechen. Diesem drohenden Versinken seines Volkes in die Laster des natürlichen Menschen mit den grossen Texten von der Freiheit des Christenmenschen, dem Unterschied zwischen Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit entgegentreten zu wollen, welche Luther's reformatorischer Predigt zu Grunde zu liegen pflegten, wäre nicht nur erfolglos, sondern recht gründlich verkehrt gewesen. Hatte Luther darüber zu klagen, dass auf seine Predigt vom Glauben „Unrath falle," trotzdem, dass sie jedenfalls im Anfang in dieser Ausschliesslichkeit vollkommen an ihrer rechten Stelle war, so würde Zwingli dieselbe Erfahrung in ungleich höherem Maasse zu machen gehabt haben, weil sie seinen Schweizern gegenüber nicht an der rechten Stelle gewesen wäre. Hier galt es nicht wie in Luther's ersten Aufstellungen gegen den Ablass aus der falschen Büssung heraus und zu einer lautern, ächten Bussgesinnung wieder hinzulenken, sondern in grossen und maassgebenden Classen der Bevölkerung und namentlich in den Obrigkeiten vor Allem den geschwundenen sittlichen Ernst überhaupt wieder in's Leben zu rufen, die eingeschläferten Gewissen zu wecken, ein lebendiges Bewusstsein des Ungehorsams gegen Gott und des Widerstreits gegen sein heiliges Gesetz zu erzeugen, mit einem Wort: eine Bussgesinnung wach zu rufen durch Abspiegelung der herrschenden Zustände im Spiegel des Gesetzes Gottes, der da spricht: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." Daher in den reformatorischen Schriften Zwingli's so viel häufiger als in denen Luther's ernste Hinweisungen auf die Majestät und Ehre Gottes, drohende Erinnerungen an den Zorn Gottes, immer wiederholte Einschärfungen des Willens Gottes, dringliche Ermahnungen zum Gehorsam gegen Gott, lebendige Schilderungen der Folgen aus dem Mangel an Liebe zu Gott; „denn wo Gott nicht in der Menschen Herz ist, da ist nichts als der Mensch selbst. Wo aber nichts als der Mensch selbst ist, so gedenkt er nichts Anderes, als was zu seinem Nutzen und zu seiner Wollust dient. Wo aber Gott des Men-

schen Herz besitzt, da bedenkt der Mensch nur das, was Gott gefällt, sucht Gottes Ehre und der Menschen Nutzen [1]). Daher die häufigen Berufungen auf das alte Testament, der alttestamentlich-strenge Prophetenton, in welchem Zwingli redet. Daher jenes stete Dringen auf Reue, Besserung und unschuldiges Leben, überhaupt jener starke Accent, der auf das Moralische gelegt wird, die Heranführung zur ganzen Schrift als Urkunde sowohl des Gesetzes Gottes, als des Gesetzes Christi [2]). Daher Aeusserungen, wie die: „der höchste theuerste Gottesdienst ist sich befleissigen des Willens des himmlischen Vaters" [3]). Daher auch in seinen gelehrten Schriften so häufig Sätze, wie der: *res enim est et experimentum pietas, non sermo et scientia;* ferner: *vita Christiana innocentia est; at innnocentiam nullus ager felicius proferet quam contemtus sui ipsius;* auch: *Christiana religio nihil aliud est, quam firma spes in Deum per Jesum Christum et innocens vita ad exemplum Christi, quod ipse donat, expressa;* [4]) sodann: *Diximus dudum, fidem rem esse, non scientiam, opinionem seu imaginationem. Sentit ergo homo intus in corde fidem ... Hoc autem quis ignorare potest, qui fidelis est?* [5]) An einer andern Stelle: *Cum igitur Dei filius nos a peccati morte liberavit, ac nos id firmiter credimus, fieri non potest, ut non admirabili metamorphosi in alios homines transfiguremur. Id autem quum tam raro fieri videamus, hinc provenit, quod juxta Prophetae verbum omnes sint hypocritae. Unde et Apostoli tantopere sudant, ut veterem hominem exuamus et novum induamus, nempe Christum.... Quod qui non faciunt, labiis magnifica detonant, factis Christum produnt, quo deinde fit ut nomen Dei per eos male audiat* [6]). Endlich jenes Obige: *Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper et magna facere* [7]). Daher endlich in den systematischen Darstellungen seiner religiösen Ueberzeugung die charakteristische

1) Christoffel 1, S. 41.

2) Christoffel S. 59. 76. 169. Sigwart S. 14. Auch die Schlussrede XXII gehört hierher: „Dass Christus unser Gerechtigkeit ist, darus wir ermessend, dass unser Werk soviel gut, soviel sie Christi; soviel sie aber unser, nit gut sind." Zwingli handelt vom Glauben unter dem Gesichtspunkt der Werke, während Luther gewöhnlich umgekehrt verfährt.

3) Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik 1, S. 87.

4) *Commentar. de vera et falsa rel.* Opp. III. p. 202. 210. 285. 201.

5) *ibid.* p. 230.

6) *Antibolon adversus H. Emserum* Opp. III, p. 128. vgl. das Ganze der Stelle oben S. 187.

7) S. oben S. 167.

Erscheinung, dass er sich im Ganzen wenig auf dogmatische Sonderungen einlässt, sondern lieber verwandte Vorstellungen verbindet und die Begriffe vereinfacht, anstatt sie zu compliciren, somit auch das dogmatische Moment des Glaubens nicht so rein herausstellt, dass nicht die Begleitung des Sittlichen und Praktischen sogleich hätte hinzutreten müssen [1]. Zwingli thut also gerade das, was Luther nach Eberlin von Günzburg [2] als das, was gut wäre, selbst anerkannt hat. Er findet in seiner Theorie schon 1524 die richtige Synthese für die Doppelmomente im Akt der Rechtfertigung: die göttliche Sündenvergebung und die Gotteskindschaft im Menschen, das Ideale des Glaubens und das Reale der sichtbaren Glaubenserweisung, das Dogmatische und das Ethische und weiss dadurch einseitige Innerlichkeit und einseitigen Idealismus glücklich zu vermeiden.

13. Ueberhaupt wird eine umsichtige geschichtliche Erwägung nicht umhin können sich die Umstände lebendig zu vergegenwärtigen, durch welche die Begriffe Glaube und Glaubenserweisung, Evangelium und Gesetz, Rechtfertigung und Heiligung, christliche Freiheit von Werkdienst und christlicher, in Werken sich kundgebender Gehorsam ohne Werkgerechtigkeit bei Luther und Zwingli gerade diejenige Stellung empfangen haben, in welcher man dieselben hier und dort antrifft. In dem *sola fide*, in der Freiheit des Christenmenschen, in der Abschüttelung der Fesseln eines todten, äusserlichen Gesetzesdienstes, welche Luther proklamirte, lag der grosse Wahrheitsgedanke, das begeisternde Losungswort, welches der deutschen Reformation ihren kraftvollen Schwung verliehen hat. Aber um alles das richtig zu verstehen, darf man zweierlei nicht ausser Acht lassen. Erstens: Luther hatte, als er damit begann, nicht bloss in Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit ein vom römischen Gesetzesgeist durchwirktes Volk, sein Ablasspublikum, vor Augen; gerade diese im Beichtstuhl erkannte Beschaffenheit desselben diente seiner Glaubenspredigt zur Voraussetzung. Zweitens: Luther war dabei noch von nichts so fern, als von einer Absonderung von der katholischen Kirche, vielmehr hatte er die lateinische Kirche, welche bisher das Gesetz getrieben, auch als eine solche, durch welche für die Folgezeit das Volk unter der Huth und der Zucht des Gesetzes behalten werden würde, zum Hintergrund. Beide

1) Gass S. 97.

2) S. oben S. 150.

Umstände aber verliehen seiner anfänglich dem Wortlaut nach so vorbehaltlosen Betonung des Glaubens allein ihre wohlbegründete Berechtigung. Aber wie in älteren und neueren Freiheitsproklamen, so war auch in diesem an sich so wahren und berechtigten Freiheitsruf unter Umständen eine nicht zu unterschätzende Gefahr enthalten, nemlich da, wo die obige Voraussetzung in der Wirklichkeit entweder gar nicht, oder doch nicht vollständig genug vorhanden war. Luther selbst musste in und selbst nach der Zeit, als die alte kirchliche Disciplin in Verfall gerathen und eine Art kirchlichen Interregnums eingetreten war, das durch die Kirchenvisitation beendet werden sollte, aber nur sehr nothdürftig beendet ward, Erfahrungen genug machen von den Versuchungen, welche in seinem Losungswort für eine rohe Menge lag, welcher nichts weniger als eine Uebertreibung des Gesetzeseifers nachgesagt werden konnte. Da darf nun bei der Vergleichung mit Zwingli Eines nicht übersehen werden. Auch in der Lehre Zwingli's, der, nur in diesem Stück nicht so allein stehend, wie Luther gegenüber Tetzel, sondern von der eidgenössischen Tagsatzung wirksam unterstützt, seinen Samson vor Augen hatte, wurde die ideale Unabhängigkeit der Heilsgewinnung von der kirchlichen Operosität bestimmt ausgesprochen. Aber einen mächtigen Unterschied begründet der Umstand, dass der Zwinglische Reformationsprocess seinen Ausgang überhaupt nicht sowohl von dem Freiheitsgedanken, als von der Mahnung zu ernstlicher Zusammenfassung der Gemüther in der Zucht und im Gehorsam gegen Gottes Gebot nimmt. Diess geschieht aber einfach desshalb, weil er weder eine Bevölkerung vor Augen hat, welche gerade so geartet ist, wie diejenige Luther's, noch viel mehr aber weil er bereits verlernt hat in seinem Wirken noch ferner auf die Autorität der alten lateinischen Kirche zurückzuschauen. Luther's Voraussetzung, wie Luther's Hintergrund fehlen bei Zwingli ganz und gar. Ebendesshalb aber erscheint der freimachende Glaube hier in enger Verbindung mit seiner Frucht, der Forderung einer Heiligung des Lebens, unerlässlich wenn auch keineswegs als Summe verdienstlicher Werke zur Erwerbung des ewigen Lebens, allerdings aber als eine kräftige Regung des Willens zur gottgefälligen Erneuerung, zum gedeihlichen Fortbestand des zeitlichen Lebens und seiner Ordnungen. Und zwar ist näher betrachtet diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Gesetz oder — um technischer zu reden — neuem Gehorsam unvermeidlich, wenn Zwingli sich nicht mit der inwendigen Neubelebung der lateinischen Kirche, mit einer Er-

weckung von Seelen für die unsichtbare Kirche innerhalb der sichtbaren katholischen begnügen wollte, sondern auf eine Renovation der apostolischen Kirche in sichtbarlicher Gestalt ausging. Für das Element des Gesetzes, die Heiligung, die Glaubenserweisung in Werken, welches Luther nur voraussetzte, musste von Zwingli in seiner sichtbaren Kircheninstitution sogleich Raum geschaffen, es musste von ihm, weil es vom Wesen und Zweck der sichtbaren Kirche unzertrennlich ist, ausdrücklich postulirt werden. Denn — uns erscheint das eine Wahrheit, ohne deren Festhaltung alle Kirchenverfassungsbestrebungen unvermeidlich in die Irre gerathen müssen — nur die unsichtbare Kirche beruht auf dem Glauben allein, die sichtbare immer zugleich auf der Glaubenserweisung.

In jenem allernächst auf die religiöse Bedingtheit der Wohlfarth des Vaterlandes abzielenden, aber von da aus in immer weitere Kreise hinausgreifenden Anfang der Züricher Reformation mag im Vergleich mit Luther's ideellerem und universellerem Standpunkt vielleicht eine gewisse Beschränkung gefunden werden. Nur wird zugleich nicht übersehen werden dürfen, dass darin ein heilsames Gegengewicht enthalten war gegen die Ausbeutung jenes von vorn herein ideelleren Standpunkts im Sinn sei es eines antinomistischen Spiritualismus, sei es eines Quietismus der Frömmigkeit, der in der Ruhe der Gewissheit der jenseitigen Seligkeit sowohl die irdischen Interessen überhaupt, als auch die Ordnungen des religiösen Lebens hienieden, die zeitlichen Bedingtheiten der Pflanzung des Reiches Gottes im Bereich dieser Welt mehr oder minder als etwas, ja bis zum völligen Pausiren alles gesellschaftlichen Geistes, Gleichgültiges ansieht, anstatt als Gebiete des Kampfes, welche für den Glauben, für den göttlichen Willen erobert werden müssen. Genug: durch das Rechtfertigungsdogma wurde die Unabhängigkeit des Gläubigen von der heilsbedingenden Eigenschaftlichkeit alles äussern Kirchenthums verkündet und die unsichtbare Kirche constituirt; durch das von dem Gläubigsein ungetrennte Dringen auf den Process der Heiligung dagegen wurde allein die Constituirung einer sichtbaren Kirche ermöglicht, im Unterschied von einer blossen *communio in sacris*, eine *congregatio sanctorum*, welche in gesellschaftlicher Gruppirung aller ihrer Personen für die Zwecke der göttlichen Heilsökonomie thätig zu sein, ja auch darin das Weltüberwindende ihres Glaubens zu erweisen hat. Man sieht diesen Gedanken, durch welchen das Individuum aus der einseitigen Beschaulichkeit immer wieder auf das thätige Leben, aus der Rich-

tung nur auf sich selbst, aus der Neigung zum religiösen Selbstgenuss immer wieder auf die Arbeit an dem und für den Nebenmenschen und für das Ganze hinausgeführt wird, überall in der reformirten Christenheit auf charakteristische Weise festgehalten. Ebendarum musste er auch in der Lehre hervortreten. Die dogmatische Doctrin, sowie die Volkslehre der reformirten Kirche konnten sich nicht verstatten das Element, welches die regelnde und den gesellschaftlichen Zusammenhang bedingende Macht für das Gemeinschaftsleben bildet und dieses allein ermöglicht: das Gesetz, die Gesetzesübung, den Gesetzesgehorsam in der Art zurückzustellen, wie diess im Bewusstsein des ruhiger Beschaulichkeit oder theoretischer Arbeit für die Reinheit der Lehre hingegebenen Lutherthums geschah. An den Erzeugnissen, welche der Glaube hervorbringt, wie der gesunde Baum unfehlbar gesunde Früchte trägt, zunächst an dem Fortschritt in der Selbstverleugnung überhaupt und in der Bekämpfung der Schoossünden im Besondern, musste der Glaube inne werden, ob er der rechte und wirkliche sei. Die habituelle Furcht vor einem Rückfall in den Pelagianismus bei dem blossen Wort „gute Werke," von welcher, wie von so manchen andren Uebertreibungen, die lutherische Lehrbildung sich bewegt zeigt, war der gesammelteren und nüchterneren Weise und Gewöhnung der reformirten Frömmigkeit fremd. Ebendesshalb aber liess man sich reformirter Seits durch eine solche falsche Furcht nicht abhalten die Frage: „Dieweil wir denn aus unserm Elend, ohne all unser Verdienst, aus Gnaden durch Christum erlöset sind, warum sollen wir gute Werke thun?" mit dem Heidelberger Katechismus dahin zu beantworten: „Darum, dass Christus, nachdem Er uns mit seinem Blute erkauft hat, uns auch durch seinen heiligen Geist erneuert zu seinem Ebenbild, dass wir mit unserem ganzen Leben uns dankbar gegen Gott für seine Wohlthat erzeigen und Er durch uns gepriesen werde. Darnach auch, dass wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiss seien, und mit unserem gottseligen Wandel unsere Nächsten auch Christo gewinnen" [1]).

[1]) Heidelberger Katechismus Fr. 86. Jul. Müller in seiner mehrfach erwähnten klassischen Abhandlung: Das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes S. 326 ist zwar geneigt die genannte Stelle des Heidelbergischen Katechismus nicht als einen Ausdruck specifisch-reformirten Bewusstseins gelten zu lassen. Er weist den Gedanken, dass der Christ seines Glaubens durch seine Werke gewiss werde, auch bei lutherischen Dogmatikern

14. Schon aus dem Vorherbemerkten lässt es sich leicht erklären, dass „im Allgemeinen in der reformirten Frömmigkeit die thätigen Zustände herrschen über die ruhenden, während in der lutherischen es sich umgekehrt verhält" [1]). Aber es ist daneben noch eines besondern Zuges der reformirten Eigenthümlichkeit zu gedenken, welcher von Schneckenburger wiederholt hervorgehoben und von seinem Beurtheiler Schweizer als vollkommen zutreffend anerkannt worden ist. Es ist die dem genuinen Lutherthum völlig fremde, von Schneckenburger anstatt: „Aktuosität" nicht ganz richtig als „Agilität" bezeichnete Vielgeschäftigkeit, der in allen Beziehungen energisch auf's Thun und Handeln gerichtete Charakter der reformirten Frömmigkeit; jene praktische Rührigkeit, welche schon zu Calvin's Zeiten als über Land und Meer hinausreichender Missionsbetrieb sich zu bethätigen anfing; der Eifer im Innern der Kirche zur strengen Sittenzucht über die Glieder der Gemeinde disciplinarische Institutionen zu schaffen; der rastlose Drang das Verhältniss der Kirche zum Staat in sicherer Weise festzustellen, auch das Staatsleben selber von Gottlosigkeit und Missbräuchen zu reinigen; überhaupt jener politisirende Trieb das Allgemeine der Gesellschaft theokratisch zu ordnen; die Heranziehung jedes Einzelnen in die Mit-

wie Chemnitz, Hutter, Quenstedt nach, insbesondere aber in folgendem Syllogismus von Hollaz: *Quicunque Deum et proximum suum diligit, is fidei suae certus est. Atqui ego Deum et proximum meum diligo. Ergo etc.* Man muss nun nicht nur, sondern darf zugleich das vollkommen zugeben, ohne dass dadurch die obige Behauptung an Gewicht verliert. Denn der Gang, welchen die christliche Reflexion bei dem Schluss von den Werken auf die Lebendigkeit des dieselben erzeugenden Glaubens macht, ist so psychologisch natürlich und nahe liegend, dass man sich nicht wundern darf ihm auch in der andern Confession vielfach zu begegnen. Wo, wenn auch nur im einzelnen Falle, frischer und lebendiger aus dem christlichen Erfahrungsleben heraus gesprochen und geschrieben wird, als unter der ängstlichen Huth theologischer Cautelen, da wird sich auch in diesem Stück das Bekenntniss zu einer Wirklichkeit unseres religiösen Innenlebens ohne Scheu hervordrängen. Aber damit besteht zusammen, dass der Anschauung der Reformirten dem Genius ihrer Confession gemäss gerade diese Betrachtungsweise besonders nahe liegt und sich in einer Bekenntnissschrift niedergelegt findet, welche auf so vielen Punkten, wenn auch stillschweigend, doch mit Willen den Gegensatz gegen lutherische Verirrungen im Auge behält. Auch erstrecken sich Müller's Nachweisungen nur auf diesen, nicht auch auf den Begriff der „Dankbarkeit" und die charakteristischen Schlussworte der Frage, die in sich ein Ganzes bildet.

[1]) Schneckenburger, Vergl. Darstellung 1, S. 158.

thätigkeit nicht nur für die Kirche, sondern auch für das Staatsleben, sei es in republikanischer, sei es in monarchisch-constitutioneller Form; das getroste und rüstige, weil seiner Pflicht und Berechtigung vor Gott gewisse, ja vor dem Zorne Gottes verantwortliche Vorgehen gegen jede Art von Machtübung, welche diesen organisatorischen und reformatorischen Trieb beeinträchtigen oder ihm sich feindselig gegenüberstellen möchte [1]). „Wie ruhig dagegen," sagt Schneckenburger, „geht der gute Lutheraner seinen Tag dahin, unter der alles leitenden Königsherrschaft Christi, in der Geduld und Selbstbeschränkung, in der

[1]) Schneckenburger a. a. O. S. 153 ff. Wir wurden lebhaft an diesen Unterschied im Geist beider Confessionen unter Anderem erinnert bei der Generalversammlung des Gustav-Adolphs-Vereins zu Stuttgart 1845. Im Namen der evangelischen Gesellschaft zu Genf ward die Versammlung begrüsst durch den Professor Merle d'Aubigné, der den Charakter seiner Gesellschaft unter Anderem mit den Worten bezeichnete: „wir sind nicht conservativ, wird sind aggressiv." In der Erwiederung des Vorsitzenden, Superintendenten Grossmann aus Leipzig, war eine Art peinlicher Empfindung über das kühne Wort des Genfer Calvinisten durchzuspüren, und er unterliess nicht zu erwiedern: „Wir sind nicht agressiv, wir sind conservativ." Auch sonst hatten wir Gelegenheit in der Aufnahme jenes Wortes und der Berichterstattung über das Wirken jener Genfer Gesellschaft unter der katholischen Bevölkerung unter vielen Theilnehmern der Versammlung den unterschiedenen Charakter des französischen Calvinismus und des deutschen Lutherthums deutlich wahrzunehmen. Der Eindruck war eher Verstimmung, als Zustimmung. Nicht minder hiess es neulich in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung 1864. S. 107 von der evangelischen Gesellschaft in Paris: „Sie verfolgt demnach propagandistische Zwecke, was dem Gefühl mancher deutschen Protestanten allerdings widerstrebt, aber innerhalb der französischen Verhältnisse, einer theilweise religiös und moralisch verkommenen Bevölkerung, sich viel eher rechtfertigt." Der Lutheraner betrachtet eben den nach der Reformation übrig gebliebenen Papismus als eine Thatsache, über welche nicht hinauszukommen ist, und bei welcher der Gläubige sich zu beruhigen das Recht und vielleicht auch die Pflicht hat; dem Calvinisten ist diese Betrachtungsweise von seinem Standpunkt aus unmöglich. Eine ähnliche Bewandniss hat es mit dem Verhältniss beider Confessionen zu politischen Fragen. In dem Artikel: „Christliche Bekenntnisse in Sachen Schleswig-Holsteins" macht das nemliche Blatt 1864. N. 5 eine sehr richtige Bemerkung, die freilich nicht vom Calvinismus, wohl aber vom Lutherthum gilt: „Es gibt Fragen, die eben darum noch nicht zu ihrer wissenschaftlichen Reife und Durcharbeitung gekommen sind, weil sie noch nicht praktisch durchlebt, noch nicht durch Erfahrung und Wirklichkeit zu bewusster Einsicht und klarem Verständniss gebracht worden sind. Dahin gehört das ganze Gebiet dessen, was sich auf das Verhältniss der Dinge dieser Welt zu dem Reiche Gottes, auf die Beziehung unserer irdischen Angelegenheiten zu unserem christlichen Beruf und Wesen erstreckt. Die

anspruchlosen Wirkung dessen, was der besondere Beruf fordert, im Vertrauen auf den, der im Regiment ist, und der, ein mitleidiger Hoherpriester, sich ihm selbst dargibt zur wesentlichen Vereinigung im Sakrament, zu Trost und Stärkung, zu einer realen Seligkeit schon in der Gegenwart. Sein Thun ist nicht sowohl nach Aussen gerichtet, nicht ein weltreformatorisches, sondern zunächst nach Innen, der Kampf der Heiligung durch tägliche Busse und Erneuerung und durch die Sorge der Wachsamkeit, seinem Haupte nicht untreu zu werden, die Segensgemeinschaft mit ihm nicht mehr zu verlieren.... Politik ohne besondern Beruf kümmert den guten Lutheraner nicht. Er sieht in den Obrigkeiten und Fürsten Werkzeuge des himmlischen Königs, der auch böse Regenten und wunderliche Herren nach seinem Willen braucht; Widersetzlichkeit wider sie, wenn sie Ungerechtigkeiten schwerer Art begehen, selbst wenn sie die Kirche drücken, ist Empörung gegen Christum. So sehr steht alle menschliche Ordnung unter dem Schutze des himmlischen Königs, dass nicht selten selbst die Reformation nicht mit dem allgemeinen Christenrechte, sondern mit dem besonderen Berufs- und Standesrechte Luther's als geschwornen Doctors der heiligen Schrift vertheidigt wird. Dergleichen Bedenken hat der Reformirte nicht. Das gemeinschaftliche Leben nach seiner bürgerlichen und kirchlichen Seite, seine Einrichtungen und Gesetze zu reformiren und auf deren Reform positiv hinzuwirken, hat jedes Glied der Gemeinde Gottes als solches das Recht und die Pflicht. Etwas von der Obrigkeit zu dulden, was offenbar Unrecht ist, namentlich eine Beschränkung in kirchlichen Dingen, und wäre es auch noch so sehr in deren Aeusserlichkeiten, wäre ein Preisgeben der Vorrechte Christi, dessen Stellvertreter ihm für die Handhabung verantwortlich sind (vgl. die Schottische Secession und die französischen Bewegungen). Zur Politik ist Jeder kraft seines Christennamens verpflichtet; gerade in den Einrichtungen und dem Regiment der Gesellschaft soll sich die Herrschaft Christi darstellen. Wie einflussreich kann auch die Obrigkeit sein auf das Blühen von Glauben und Frömmigkeit! Für gute Obrigkeit zu sorgen, ist darum allgemeine Christenpflicht, durch das

Lehre vom Verhalten des Christen zur Obrigkeit, auch zu der wunderlichen und feindseligen, ist erst in unserem Jahrhundert im deutschen Volk praktisch geworden; sie hat aber ihre tiefere und schönere Lösung erst in den Herzogthümern Schleswig-Holstein gefunden. Hier ist sie zweimal mit dem furchtbarsten Ernste an die Seelen der Einzelnen herangetreten, das eine Mal vor 15 Jahren, das andere Mal jetzt."

Königsamt Christi gefordert, und diese *institutio magistratus christiani* kann unter Umständen zur *destitutio magistratus infidelis et iniqui* werden" [1]). Für diesen ganz auf das Thun und Handeln gerichteten Zug der reformirten Frömmigkeit, für ihr *studium quaerendi regnum Christi* gibt nun Schneckenburger eine scharfsinnige Erklärung, und zwar in dem nach reformirter Dogmatik eintretenden „Pausiren des gottmenschlichen Individuums von dem unmittelbaren Einwirken auf die Welt seit der Himmelfahrt, welches nur das Raumlassen sei für die im gottmenschlichen Dienste geforderte Wirksamkeit der Seinen, auf welche sein Geist übergegangen ist, damit sie sein Werk hinausführen und ihn verherrlichen. Sie haben die Salbung, um sein dreifaches Amt fortzusetzen nach allen Seiten desselben, die eine nach aussen gehende Wirksamkeit in sich schliessen. Wie Christus für uns Alles vollbracht hat, so kann er auch in uns nicht müssig sein; wir werden in sein Bild nur verklärt, wenn wir sein Thun nachahmen. Als der im Glauben uns inwohnende ist er in den Kampf des Lebens gestellt und übt sein dreifaches Amt als Prophet, Priester und König fortwährend aus, d. h. wir haben ihn, so gewiss wir Eins mit ihm sind, in dieser dreifachen Arbeit seines Lebens nachzuahmen, weil wir nur so seine wirklichen Abbilder sind, nur so unseres Glaubens an ihn gewiss werden, nur so ihn verherrlichen und erhöhen: Das ist eben sein Königthum, dass wir, als die Seinen, auf die Welt in seinem Geiste bildend und gestaltend einwirken, sie nach allen Seiten ihm unterwerfen. Wie er der Stellvertreter der Gläubigen nach innen und oben, so sind sie seine Stellvertreter nach aussen und unten, denen seine Ehre, die Fortsetzung seines Werkes obliegt. [2])

Diese Gedanken von dem *Christus non otiosus* und der Nachahmung Christi im Thätigkeitstrieb seiner Gläubigen hat Schneckenburger in seinem Hauptwerk [3]) in eigenen Abschnitten ausführlich entwickelt. Allein mit Recht ist dagegen schon von Zeller [4]) erinnert worden, dass man sich vor dem falschen Schein zu hüten habe, als läge die Wurzel dieses praktischen Verhaltens in der reformirten Vorstellung vom Königthum Christi, während vielmehr diese umgekehrt in der praktischen und politi-

1) Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie: die orthodoxe Lehre vom doppelten Stand Christi S. 164. 193.

2) Schneckenburger, a. a. O. S. 193. 162.

3) Vergleichende Darstellung, S. 143 ff. 183 ff.

4) Zeller, S. 190.

schen Richtung des reformirten Christenthums begründet ist. So sehr daher Schweizer von seinem Standpunkt aus [1]) geneigt ist, auch hier die Glaubensüberzeugung als das Erste zu setzen und die Praxis nur als Frucht und Aeusserung des Glaubensgrundes, so muss aus den von Güder wie von Stahl oben entwickelten allgemeinen Argumenten, [2]) sowie nach unserer historischen Entwicklung der Ursprünge des reformirten Wesens das Umgekehrte behauptet werden. Einiges sei jedoch noch zur Ergänzung bemerkt.

15. Wir stehen hier vor einer Differenz beider Confessionen, die mehr als jede andere nur aus dem grundverschiedenen Verhalten beider zu dem Gedanken der sichtbaren Kirche sich erklären lässt. Fassen wir zuerst die Natur der rein kirchlichen Aufgabe in der sichtbaren Kirche in's Auge.

Für jede unbefangene Erwägung ist soviel klar, dass der Gedanke der letztern nicht zu verwirklichen ist ohne für die Einheit der sichtbaren Kirche in einer Achtsamkeit vor allem auf den Lehrbegriff Sorge zu tragen, welche die innere Mannichfaltigkeit anzuerkennen und für den Gemeinschaftszweck zu verwenden weiss, ohne sie zu zerreissenden Gegensätzen sich steigern zu lassen, und die offene Fragen anzuerkennen weiss, ohne das Fundament und den wesenhaften Kern des christlichen Glaubens selber zur offenen Frage werden zu lassen; ferner: ohne für die Heiligkeit der Kirche Sorge zu tragen in einer Achtsamkeit auf den sittlichen Wandel und das religiöse Verhalten ihrer Glieder, welche ihr die Möglichkeit verbürgt das Regiment des nur von seinen eigenen Organen geleiteten kirchlichen Gemeinwesens auf eine dem Zweck des Ganzen wahrhaft entsprechende Weise zu bestellen und durch Duldung von Befleckung in dessen Mitte nicht den Zorn Gottes über die ganze Gemeinde zu reizen; [3]) endlich nicht ohne ein begeistertes Erfülltsein von der Bestimmung den Kampf für die Sache des Herrn mit der ganzen Welt aufzunehmen und alle Theile derselben für den Glauben und den göttlichen Willen zu erobern, also die Eigenschaft der Katholicität der Kirche in kraftvoller Lebendigkeit immer mehr zur Erscheinung zu brin-

1) Schweizer über Schneckenburger's vergleichende Darstellung; Theol. Jahrbb. 1856. 1. S. 27.

2) Denen auch eine Bemerkung von Vinet bei Schneckenburger Vergl. Darstell. S. 157. beigefügt werden könnte.

3) Heidelb. Katech. Fr. 82.

gen. So erklären sich aus dem lebendigen Eifer für den Aufbau der sichtbaren Kirche alle jene obigen Erscheinungen auf reformirtem Boden. Jenes vielgeschäftige Wesen ist nichts anderes, als der jedem gesunden kirchlichen Gemeinleben eigne Katholicitätsdrang, welcher durch die eigenthümlich reformirte Gestaltung des Dogma's, speciell des Königthums Christi, nicht ursprünglich erzeugt ward, sondern umgekehrt in dieser nur dogmatisch sich reflektirt. Eine Kirche d. h. ein wirklich gesellschaftlicher religiöser Verband wird überall, je vollkommener er ist, in demselben Grad das Bild einer solchen Vielgeschäftigkeit uns vor Augen stellen. Denn in seiner Mitte findet ein unaufhörlicher Wechsel statt von Schaffen und Erhalten, von Erobern und Abwehren, von Verlieren und Wiedergewinnen, von Berührungen und Kämpfen mit Staat und Welt, mit Freunden und Feinden der Wahrheit, mit geistigen und Naturmächten, ein Ringen mit Gegensätzen nach Innen und Aussen, ein rastloses Bemühen den wechselnden Bedürfnissen und Forderungen im Dienst der Sache Gottes gerecht zu werden. Die einzig adäquate Form eines wirklich kirchengesellschaftlichen Lebens im Geiste des Protestantismus ist die republikanische, oder wenn man sich vor dem Wort scheut, die freistaatisch-monarchische unter der *headship of Christ*, also eines unsichtbaren theokratischen Königs, niemals und unter keiner Bedingung die reine irdische Monarchie, sei es als Papismus, sei es als Cäsaropapismus. Jene Form der Kirche aber gestattet, wie das Leben in dem Freistaat überhaupt, schlechterdings nicht die Aufgabe der Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, die Bürde der Führung des Regiments lediglich auf die Schultern Einzelner abzuwälzen, sondern jedes Glied der Kirche hat die Pflicht sein bemessenes Theil mit zu tragen, mit seiner Gabe an der Förderung des Gesammtlebens, und zwar von Gewissens wegen, sich zu betheiligen.

Nicht anders verhält es sich mit jener Seite der Vielgeschäftigkeit, mit welcher das reformirte Princip, wie hier, in kirchlicher Gestaltung, Glaube und Theologie sich manifestirt, so dort politisch in das Grosse der Weltgeschichte eingegriffen hat und in ihren Nachwirkungen in die kirchlich politischen Bildungsformen der ihr angehörigen Völker noch bis auf die Gegenwart eingreift. Dass in beiden Stücken die zwei Confessionen nur von dem unterschiedenen Geist ihrer Stifter sich imprägnirt zeigen, ist nicht zu bezweifeln. [1]) Inwiefern die politisirende Rich-

[1]) Vergl. u. a. Gervinus, Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Leipzig. 1853. S. 48 ff.

tung des reformirten Princips auf Zwingli zurückzuführen ist, glauben wir oben gezeigt zu haben. Aber auch Calvin, selbst wenn er in der praktischen Antheilnahme an politischen Angelegenheiten zurückhaltender war, als sein Vorgänger, pflegte doch einer solchen keineswegs aus Princip sich fern zu halten, sondern wusste bei Gelegenheit mit Ernst, Würde und — seiner ganzen Bildung nach — mit nicht geringem staatsmännischem Geschick in dieser Sphäre sich zu bewegen. Ja, das Ganze ihrer Auffassung der reformatorischen Aufgabe verstattete weder dem einen, noch dem andern der beiden Männer Kirchliches und Politisches, oder auch nur das Interesse dafür, in der Art auseinanderzuhalten, wie es Luther's Gewohnheit war, und wie es nach ihm die Gewohnheit des gesammten lutherischen Protestantismus geblieben ist. Wir brauchen aber die Impulse der Reformirten dazu nicht, wie Schneckenburger zu thun scheint, auf den Höhen der spekulativen Dogmatik zu suchen. Auch in dieser Hinsicht war in dem entschiedenen Ernst, mit welchem Zwingli und Calvin an eine von Grund aus neue Kirchenbildung gingen, alles Weitere von selbst gegeben. Eine Religionslehre, eine Theologie, eine abstruse speculative Dogmatik, eine „reine Lehre", ein quietistisch-frommes Privatleben — alles das mag sich immerhin mehr oder weniger unabhängig vom Staat und vom Be.werk des weltlichen Lebens gestalten lassen; ein gesellschaftlicher Zusammenschluss religiös erfüllter Gemüther dagegen — und mag diese Ansicht noch so weit verbreitet sein und von noch so ehrwürdigen Autoritäten gestützt werden, sie ist und bleibt ein schädlicher Irrthum — niemals. Das kirchliche Gemeinwesen als für sich bestehender gesellschaftlicher Organismus ist nicht nur vermöge des irdischen Bodens, auf welchem die Füsse seiner Glieder stehen, sondern auch durch eine Menge von feineren und gröberen Fäden mit der bürgerlichen Gesellschaft verflochten. Beide verhalten sich zu einander entweder in der positiven Weise der Anziehung, oder in der negativen der wechselseitigen Abstossung. Selbstverständlich erwachten daraus eine Anzahl grosser für Staat und Kirche gleich wichtiger Principfragen und erheischten ihre praktische Lösung. Von Zwingli wie von Calvin wurde diese Lösung angestrebt auf dem Wege nicht einer Entgegensetzung von Staat und Kirche, wohl aber einer Unterscheidung und Sonderung jedes von beiden in ihrer besondern Sphäre. Nur ist dieses Princip bei Calvin in thesi bestimmter ausgesprochen, als bei Zwingli; in praxi sind beide genöthigt den präsenten Umständen Zugeständnisse zu

machen. Es kommt zwar in Zürich, wie in Genf, nicht zur wirklichen Scheidung von Staat und Kirche, sondern an beiden Orten nur zu einer Theokratie. Aber in dem schlechterdings dominirenden Ueberwiegen der religiösen Motive über die bürgerlichen in der Anerkennung des Wortes Gottes als oberster Norm für die Staatspolitik, in der Aufstellung der Bibel als Gesetzescodex auch für das bürgerliche Leben ist, und zwar in Zürich noch weit mehr als in Genf, wenigstens eine Zeit lang, doch die kirchliche Vergesellschaftung sogar mehr als freigestellt von zwingenden Einwirkungen der politischen Autorität. Das religiöse Gemeinwesen in Zürich bis 1531, in Genf seit 1541 gleicht weit mehr einem Kirchenstaat, als einer Staatskirche. Wo aber dem reformirten Princip in seinem weiteren Laufe durch Europa die Convenienzen der Zwinglischen und Calvinischen Situation nicht entgegenkommen, wie in fast ganz Westeuropa, wie mächtig kommen da schon im sechzehnten Jahrhundert jene Fragen über Kirche und Staat, über Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Culte, über die Rechte des religiösen Individuums, und zwar in bürgerlicher nicht minder, als in kirchlicher Beziehung in Bewegung und entzünden die Geister, — lauter Fragen, welche damals dem lutherischen Reformationskreis fast noch gänzlich Ruhe lassen, der erst in unsern Tagen Anlass gefunden hat, sich ernstlicher mit ihnen zu beschäftigen! Durch den Schutz aber und den Halt, welchen innerhalb des reformirten Protestantismus die handelnde Glaubenserweisung im Dogma selbst empfing, sowie durch die von dem gestalteteren Gemeinschaftsleben geweckte Neigung zu vielgeschäftiger Operosität empfing hier die sittliche Weltbetrachtung, ungeachtet der nachgewiesenen Hemmungen, doch eine, mit dem Lutherthum zusammengehalten, unvergleichbar grössere Weite und Freiheit. Wichtige Seiten dieser sitttlichen Lebenswürdigung waren es, welche geradezu in die religiöse mit aufgenommen wurden und ein heilsames Gegengewicht bildeten gegen einseitige religiöse Intuition, unnütze Speculation und luxurirende Beschäftigung mit exakter Schuldogmatik. Auch den Calvinisten freilich blieb dergleichen nicht fremd. Aber im Ganzen und Grossen hatte der Calvinismus mehr und Anderes, man darf wohl auch sagen: in mancher Beziehung Besseres und Nöthigeres zu thun und war damit vollauf beschäftigt. [1]) Denn zur Erwerbung und Behauptung

[1]) Noch im siebenzehnten Jahrhundert betonen die reformirten Universitäten, wie Marburg, ein praktisches, kirchliches Interesse gegenüber den lutherischen, wo wir der „Schultheologie ohne Wärme und praktischen Eifer" (Tholuk, akademisches Leben II. S. 11) begegnen. Claus, Joh. Crocius.

verweigerter religiös-kirchlicher Freiheiten gehören schützende politische Rechte, verbürgt durch Staatsverfassungen; warum sollten wir derselben entbehren? So wurde seit Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts und im siebenzehnten nicht bloss von den Calvinisten in England gefragt, sondern im ganzen calvinistischen Europa. Damit drang dort die Frage nach Verbesserung der Staatsverfassungen auch in den Kreis der sonst bloss religiös Interessirten (in Frankreich bezeichnend im Unterschied von den blossen „Politikern" die „Consistorialen" genannt) ein. Nicht aus irgend welchem profanen, vielmehr aus einem religiös-kirchlichen Interesse selbst heraus wurde dieselbe lebhaft discutirt und von den frömmsten Männern, Theologen wie Nichttheologen, unter anderem das Recht gesetzlichen Widerstands gegen rohe Tyrannei in Schutz genommen. [1]) Wie aber hätte die Spannung der Geister für diese Geltung von Interessen nicht auf die Gestaltung des religiösen Vorstellungskreises wirken, wie jene so vielgestaltige Aktuosität in der religiösen Psychologie der reformirten Confession, in ihrer Weise das Göttliche auf das Menschliche zu beziehen, nicht jene unterscheidenden Modificationen erzeugen sollen, welche Schneckenburger zum ersten Mal so fein gezeichnet hat? Denn sehr ein Anderes ist ein volles Leben innerhalb der Gemeinschaft und in der steten Beziehung des Göttlichen auf das Irdische, und wiederum sehr ein Anderes ist eine blosse religiöse und doctrinelle Privatexistenz des Individuums als solchen, sowie eine ausschliessliche Bezogenheit des rein individualistisch gefassten Menschlichen auf das Jenseitige, ein Verzichtleisten auf jegliches andere Interesse, als für das freilich höchste, die Freudigkeit vor dem einstigen Gericht, wie sie unter den gegebenen Verhältnissen Deutschlands dem lutherischen Typus eigen wurde und eigen geblieben ist! [2])

Cassel. 1858. S. 15. Ueber die Unterscheidung der beiden Confessionen in Beziehung auf die theoretische und die praktische Seite des Christenthums auch Henke, G. Calixtus Bd. 2. S. 15 und 17. Unter anderen rühmt Joh. Crocius 1643 von den Schweizerischen Lehranstalten: *viget apud vos disciplina, cujus jugum omnes fere hodie excutiunt, libertate academica in horribilem licentiam magno reipublicae malo conversa.* Tholuck a. a. O. 1, 275. 2, 220. 224. ff. 316.

[1]) Vergl. meine Schrift, Ueber den Einfluss des Calvinismus auf die Ideeen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit. Bern. 1840.

[2]) Schweizer (über Schneckenburger's vergleichende Darstellung S. 6) hat — wie wir aus vieljähriger eigener Beobachtung unseres leider früh verstor-

16. Von den mancherlei Schwierigkeiten, deren der Protestantismus, um von seinen Principien aus zu einer ächten Kirchenbildung zu gelangen, Herr werden musste, ist im Allgemeinen schon früher die Rede gewesen. Jene Schwierigkeiten und die aus ihrer nur unvollkommnen Ueberwindung an dem Protestantismus haften gebliebenen Mängel sind jedoch näher betrachtet zum Theil nur die Kehrseite eigenthümlicher Vorzüge desselben,

benen Freundes und Collegen bezeugen können und in dessen biographischer Skizze in Herzog's Theol. Realencyklopädie bezeugt haben — die scharfe und feine Gegenüberstellung des lutherischen und reformirten Typus in der „vergleichenden Darstellung" treffend auf die Eindrücke, welche der aus dem Würtembergischen Lutherthum mitten in reformirtes Leben und Studiren verpflanzte Verfasser dort in überraschender Weise empfing, treffend zurückgeführt. Aber auch umgekehrt empfängt noch immer der Calvinist in unserem überwiegend vom lutherischen Typus beherrschten Deutschland die umgekehrte Art von Eindrücken. Ein junger Geistlicher aus den nordamerikanischen Freistaaten, der in Heidelberg seine Studien zu erweitern suchte, sprach einst dem Verfasser die von Deutschland empfangenen Eindrücke in den kurzen Worten aus: „in Deutschland macht man aus dem Christenthum eine Wissenschaft, in Amerika macht man daraus ein Leben." Ein ehemals von Edmonde Scherer, damaligem Lehrer an der theologischen Schule der dortigen evangelischen Gesellschaft in Genf herausgegebenes Journal: *La Reformation au XIX siècle.* 1846. N. 2. bezeichnet als *mysticisme* jene Art von Innerlichkeit, die da sage: „*il ne faut pas resister aux puissances etablies et dans tous les cas on est bien oblige de céder à la force. Si la loi nous interdit notre culte, elle ne peut du moins nous enlèver outre Dieu. Après tout, les formes ne sont pas l'essentiel: organisation de l'eglise, réunions d'édification, societés religieuses, on peut se passer de tout cela. N'a-t-on pas la prière du cabinet, le jeûne secret, la communion spirituelle avec le Seigneur et avec ses raschetés, communion qui est independant des signes exterieurs?" Avec cette manière d'argumenter, on s'evite beaucoup de luttes et encore plus de sacrifices; on finit par s'arranger une petite vie d'interieur bien commode, et l'on ose appeler cela une vie cachée avec Christ en Dieu, comme si la vie de Christ n'avait pas été une profession et publique de la verité! En verité, je pense qu'il est encore plus facile de s'accommoder de toute espèce de culte que de s'en passer absolument. Aussi, rien de plus commun que ce mysticisme là Qui ne sait pas que les pays de la langue allemande sont ceux où règne le plus, en politique et en religion, le genre de mysticisme qui nous occupe, par la raison toute simple que la liberté reelle y est peu connue? Qui ne sait, que les eglises d'état, où que ce soit, ne subsistent que grâce à ce mysticisme. Du moment où chacun voudra mettre son culte plus en harmonie possible avec ses convictions religieuses, il n'y aura plus, il ne pourra plus y avoir des eglises nationales.* Wären die Apostel solche Mystiker gewesen, so gäbe es, so schliesst der Verfasser, keine christliche Kirche.

insbesondere seiner religiösen Innerlichkeit und subjektiven Freiheit. „Wir sind vor lauter Innerlichkeit bis jetzt noch nicht zur rechten Aeusserlichkeit, aus dem Gebiet der subjektiven Freiheit des lebendigen Christenmenschen noch nicht in die Sphäre der rechten objektiven kirchlichen Gebundenheit, vom christlichen Glauben noch nicht recht zum kirchlichen Handeln gekommen“ [1]. Auch waren die Schwierigkeiten vom Boden der gemeinsam bekannten Wahrheiten für beide Confessionen an sich die gleichen. Aber gleichwohl ist uns eine merklich verschiedene Anlage beider protestantischen Confessionen in Beziehung auf die sichtbare Kirche entgegengetreten. Genug: zweierlei wird man sich nicht verbergen dürfen, dass die Neigung zu eigentlich kirchenbildender Thätigkeit in dem lutherischen Kreise weit geringer war, als in dem zwinglisch-calvinischen, dass im Zusammenhang mit der ganzen sonstigen, weiter unten zur Sprache kommenden Gewohnheit, in dogmatischen Dingen einzelne, wenn auch an sich noch so wichtige Punkte in erhitzter Uebertreibung einseitig zu urgiren, durch das so gut als vorbehaltlos hingestellte Glaubensprincip, wie durch das erst durch die Concordienformel corrigirte, aber keineswegs ausgerottete überängstliche Auseinanderhalten von Glauben und Werken, die gesellschaftliche Kirchenbildung im Lutherthum wesentlich hätte erschwert werden müssen, wenn die Neigung zu einer solchen überhaupt lebhafter vorhanden gewesen wäre. Der lutherischen Frömmigkeit blieb vermöge des letztern jenes hemmende Plus von Innerlichkeit, daraus abfolgend jene allzu ausschliessende Richtung auf das jenseitige Heil und damit selbstverständlich jenes individualistische Gepräge eigen, wovon bereits die Rede war, und zwar sowohl in den Regionen der populären, als in denen der wissenschaftlichen Doctrin. Wie einsam stehen im sechzehnten Jahrhundert Männer da, wie der an vielen Orten, zuletzt als Pastor zu St. Johann in Magdeburg wirkende Erasmus Sarcerius [2] († 1559), der den Beruf seines Lebens darin erkannte durch Organisation des lutherischen Kirchenwesens und durch Herstellung einer geeigneten Zucht der Kirche zu dienen; wie einsam im folgenden Jahrhundert noch Joh. Matthäus Meyfart in Coburg († 1642), [3] der ernste,

1) Evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg 1849. N. 68.

2) Engelhardt, Er. Sarcerius; in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie. 1850. Heft I. S. 70 ff.

3) Henke, G. Calixtus und seine Zeit. Bd. 2. Abth. 1. S. 82 ff. Hier interessante Auszüge aus Meyfart's „christlicher Erinnerung“ und den Gutachten zeitgenössischer Theologen der lutherischen Kirche über dieses merk-

unerschrockene Zeuge für allerlei Schäden, auch für die Verfassungsschäden seiner Kirche! Anstatt das lutherische Kirchenvolk zur regimentsfähigen Gemeinde zu organisiren und damit die starke Grundlage zu legen für die volle Wirklichkeit eines kirchengesellschaftlichen Daseins, wurde grossentheils aus diesem Grund das lutherische Kirchenthum mit sehr wenigen einzelnen Ausnahmen eigentlich nur ein zufälliger „Haufe fromm Empfindender,“ eine Schule von Lernenden und Lehrenden, eine Sammlung von Katechumenen, der Gegenstand pädagogischer Behandlung von Seiten der Pastoren, geistlichen Ministerien und Consistorialbehörden. Es kam ferner in Deutschland zu der wunderlichen Schöpfung eines weltlichen Summepiskopats, welches selbst in rein geistlichen Dingen gar nicht etwa sehr discret zu Werke ging, während das reformirte Kirchenrecht wohl die „christliche“ Obrigkeit, aber nicht den weltlichen „Summepiskopat“ aus dem einfachen Grunde sich aneignen konnte, weil die Reformirten mit dem geistlichen Episkopat so gründlich gebrochen hatten. In jener Stufenfolge kirchlicher Autoritäten wurde das Element des Gesetzes, anstatt jedes einzelne Glied der Gesellschaft geistig damit zu durchwalten, in verhältnissmässig immer nur wenigen Personen concentrirt, die religiösen Gemeingüter der Kirche ohne jede Garantie für den Schutz derselben von Seiten der weder organisirten, noch ihres Berufes bewusst gewordenen Cultusgemeinden den genannten Autoritäten, allein auch hier ohne jede Garantie für den Schutz derselben, auf Discretion in die Hände gegeben und ihnen eine Art von Gehorsam geleistet, wie von ihnen gefordert, der dem politischen Gehorsam nahe verwandt war. Mit einem Wort: es wurde der Berührungs-

würdige Buch, darunter dasjenige des Superintendenten Joh. Wetzel in Celle, worin Geständnisse, wie folgende: „Denn offenbar ist, dass wie vor Jahren im Papstthum der Kirche Gottes vom Papst und seiner Klerisei die Schlüssel sind genommen worden, also nach gefallenem Papstthum dieselbige hinwiederum vom politischen Stande hinweg gerücket, wodurch die Kirche unter das päpstliche Kaiserthum, und also überdiess in eine andere neue Servitut, welche, so sie lange währen soll, nicht viel besser als die vorige sein wird, gerathen.“ Er findet aber auch „dass ein rechtes heiliges Leben bei den meisten evangelischen Prädicanten und Zuhörern sehr gefallen, dem lieben Gott nur *pro forma* und äusserlich gedient wird, daher die Sündfluth göttlichen Zornes heut zu Tage über uns Evangelische am meisten ergangen.“ Es bedarf einer „rechten ninivitischen Busse bei allen Ständen, wohin auch der fromme Herr Saubertus zu Nürnberg mit Publikation seines evangelischen Zuchtbüchleins stark zielet.“ Ueber Joh. Saubert († 1646), den Freund Joh. Val. Andreä's, vergl. Henke a. a. O. II, 2. S. 29. Manches Beachtenswerthe zur Kritik der Schwächen des alten lutherischen Kirchenthums auch in dieser Richtung in Hengstenberg's Ev. Kirchenzeitung. 1849. N. 49 ff.

punkt nicht gefunden, wo Lehre und Leben sich durchdringen; wo er aber gefunden wurde, da übte diess nur auf einzelne Seelen und kleinere Kreise Macht aus, [1]) nicht aber auf das gesammte Dasein und Thun des Volkes, so dass die Behauptung Spener's in Beziehung auf das Grosse und Ganze des lutherischen Kirchenthums ihre Wahrheit besitzt: dass die Reformation zunächst vorzugsweise hinsichtlich des Lebens stecken geblieben sei [2]).

Freilich aber kommt neben Anlage und Neigung des Ganzen, wie sie Ergebniss der Lehrbildung und des Inbegriffs geschichtlicher Verhältnisse waren, aus denen sich das Lutherthum entwickelte, noch Eines wesentlich mit in Betracht, nemlich die Beschaffenheit des leitenden Standes und der Ziele, welche man von Seiten desselben im Auge hielt und stetig verfolgte, die Lieblingsirrthümer, in welche man verfiel, und in denen man befangen blieb, die Vorurtheile, an denen man hartnäckig festhielt, und vermöge deren man sich über das Bedürfniss der rechten Form für die rechte Sache täuschte. Ja wenn in Ansehung von Anlage und Neigung zur eigentlichen Kirchenbildung beide Confessionen verschieden waren und in dieser Hinsicht lutherischer Seits ein Minus an's Licht tritt, so fällt doch noch weit schwerer, als diese negative Hemmung des Bildungstriebes, die positive Hemmung in's Gewicht, welche demselben bereitet wurde durch die besondere Art von Interessen, von denen man die leitenden Stände der lutherischen Kirche erfüllt sieht. Es ist nicht zu viel gesagt mit der Behauptung, dass unter Voraussetzung der theils einseitigen, theils entschieden falschen Richtung, welche man als die allein wahre und heilsame, die Interessen der leitenden Stände nehmen sieht, eine gesellschaftliche Kirchenbildung geradehin zu einer Unmöglichkeit wird. Der Geist, der die leitenden Stände besonders seit dem Tode Melanchthon's beherrscht, ist dem Geist, in welchem eine solche Bildung zu geschehen hat, polarisch entgegengesetzt; die Richtung der alles dominirenden Interessen ist seitdem für das gesellschaftliche Leben der Frömmig-

1) In welch' reicher Fülle und evangelischer Lauterkeit, das ist, ohne die grossen Mängel weder schwarzsichtig zu vergrössern, noch zu verdecken, neuerdings gerade von reformirter Seite lebhaft anerkannt und mit Liebe geschildert worden in Tholuck's Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeiten des dreissigjährigen Kriegs. Berlin. 1859. Vergl. Neue Ev. Kirchenzeitung 1863. N. 3. S. 44.

2) Erklärung der theologischen Fakultät zu Göttingen in Veranlassung ihrer Denkschrift „über die gegenwärtige Krisis des religiösen Lebens." Göttingen. 1854. S. 53. 56. 62.

keit von geradezu zerstörender Wirkung. Eine Vergleichung beider Confessionen in ihrer geschichtlichen Entwicklung auf der Basis einer nüchternen Erwägung des Wesens der evangelischen Kirche wird, wie wir hoffen, die sehr verschiedene Fähigkeit beider Confessionen zur Kirchenbildung auch von dieser Seite deutlich machen helfen.

II.

Die Bedingungen der protestantischen Kirchenbildung, oder von den Prädikaten der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit als Lebensgesetzen der empirischen Kirche.

17. Wenn irgend etwas, so dürfte aus den bisherigen Ausführungen das klar hervorgetreten sein, dass eine protestantische Kirchenbildung weder auf dergleichen, noch auf einer ähnlichen Basis, wie die katholische, d. h. auf der Basis des Sakraments erfolgen konnte [1]). Die katholische Thesis pflegte die Frage nach der Kirche dahin zu beantworten: die Kirche ist das Amt der Sakramentspendung; der Klerus, Priester, Bischöfe, Papst, in Summa: die Hierarchie allein sind die eigentliche Kirche. Aber zugleich hatte der Katholicismus den Muth auch umgekehrt zu sagen: der Klerus, das Amt der Sakramentspendung ist die Kirche; die Laien sind zwar in der Kirche, aber sie sind nicht die Kirche. Sie sind (Perrone): der willenlose Stoff, das passive Material, welches der Behandlung durch den allein aktiven und zur Aktivität berechtigten Theil unterliegt. Der Protestantismus dagegen konnte nicht sagen: die Kirche ist das Amt, das Gnadenmittelamt; denn dann hätte auch er umgekehrt sagen müssen: das Amt ist die Kirche. Aber die gläubigen Laien zum wesenlosen Aggregat herabsetzen, das wollte und durfte er nicht, ohne den so eben auf den Leuchter erhobenen apostolischen Begriff vom Glauben und vom Priesterthum aller Gläubigen wieder unter den Scheffel zu stellen und in den gefährlichsten Irrthum des Romanismus zurückzufallen. Wir haben daher die Pflicht den altreformatorischen Begriff der Kirche [2]) festzuhalten, wonach die Kirche ist eine Gemeinschaft, die Institution der an Christum gläubigen Gemeinde [3]), in welcher nach göttlicher Ordnung Aem-

[1]) S. oben S. 15.

[2]) Hansen, Die lutherische und die reformirte Kirchenlehre von der Kirche. Gotha. 1855.

[3]) Von Scheurl: Stahl's Kirchenverfassungslehre in ihrer letzten Ausbildung; Abhandlung in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche von Hofmann, Schmid, v. Scheurl Jahrg. 1862. S. 342. 344. Bey-

ter bestehen, vor Allem ein Predigtamt, zu dessen Bekleidung von der Gemeinde berufen wird, auf dass in Kraft der durch solche Berufung dem Einzelnen übertragenen Mission seines Amtes zu warten und die auf göttlicher Anordnung ruhenden Amtsrechte und Pflichten zu üben, die Gemeinde immer mehr auf- und ausgebaut werde zu einer Behausung Gottes im Geist, zu einer Gemeinschaft der Heiligen, zu einem lebendigen Gliede an dem Leibe, von welchem Christus das Haupt ist, zu einem Theil des grossen Ganzen der Kirche, das wir bei der Taufe bekennen gelehrt werden in den Worten: „Ich glaube an eine heilige, allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen.“ Der Protestantismus wird sich daher die Ueberzeugung nicht rauben lassen dürfen, [1]) dass dieser Begriff der Kirche der schriftgemässe sei, und dass der Kirche die hier ausgesprochene Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit als Eigenschaften zukommen müssen, um als die wahre Kirche Christi anerkannt werden zu können.

Diese drei von der Dogmatik sogenannten: Prädikate der Kirche sind nun aber zugleich ebensoviele Forderungen an die empirische Kirche, Lebensgesetze, von deren Einhaltung die Existenz und Blüthe der Kirche abhängig ist. Hieraus erhellt die Wichtigkeit einerseits des Verständnisses ihrer Bedeutung an sich, andrerseits der richtigen Deutung und Beziehung jedes einzelnen

schlag, Conferenzvortrag über Stahl's „Lehre von Recht und Verfassung der protestantischen Kirche“ in der Neuen Ev. Kirchenzeitung von Messner 1863. N. 24. 25.

[1]) Jul. Müller, Evang. Union S. 289 sagt unwidersprechlich wahr: „Das müssen wir als eine unheilbringende Verkehrung der heilsamen Wahrheit betrachten, wenn in den neuern innerprotestantischen Confessionsstreitigkeiten die Lehre vom Sakrament zuweilen als der eigentliche Brennpunkt ächten christlichen Glaubens und christlicher Predigt bezeichnet worden ist. Wäre sie diess, dann müsste doch die heilige Schrift ganz durchdrungen sein von Belehrungen über diesen Gegenstand, und die älteste Kirche müsste uns einen ganz andern Consensus in dieser Lehre aufzeigen, als ihn unbestochene Geschichtsforschung in ihr finden kann. Wäre sie diess, so müssten wir die Reformation als ein verfehltes Werk beklagen, und die lutherische in gewisser Beziehung noch mehr als die calvinische; denn bis zum heutigen Tag ist es der lutherischen Theologie nicht gelungen, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigenthümliche Wirkung zu bezeichnen, durch welche die Sakramente von dem im Glauben angeeigneten Wort sich unterscheiden sollen. Wie auch, müssen wir fragen, kann Central- oder Fundamentallehre im höchsten Sinne des Wortes sein, was seinem Wesen nach nicht zum Fundament des Heils gehört, sondern nur Gnadenmittel, Hülfsmittel der Aneignung des Heils ist?“

dieser Prädikate auf die Kirche der Wirklichkeit. Wir suchen ihr Verständniss zu finden. Zunächst bieten sie uns Anlass zu folgenden Bemerkungen.

a. Bei genauerer Erwägung ist soviel einleuchtend, dass der feste und gedeihliche Bestand jeder Art von gesellschaftlichem Organismus bedingt ist durch das Vorhandensein dieser drei Prädikate. Auch die Staatsgemeinschaft ist undenkbar ohne eine gewisse Ausdehnung über eine Mehrheit, die über den Einzelnen und die Familie hinausschreitet; ferner ohne ein Band, welches die Vielheit zur Einheit verbindet, endlich ohne ein Gesetz des Rechts und der Gerechtigkeit, das inmitten der Gemeinschaft anerkannt und gehandhabt das Leben der Gesammtheit gegen Störungen sicherstellt. Selbstverständlich aber ist im Uebrigen für die genauere Bestimmung dieser Prädikate die unterschiedene Natur der Gemeinschaft im Staat und in der Kirche maassgebend. Die Einheit lässt sich, ungeachtet des hier wie dort gleichen Bedürfnisses, in der Kirche nicht auf dieselbe Weise verwirklichen, wie im Staat; der Staat kann den Allgemeinheitsbegriff seinem Wesen nach nicht in demselben Umfang verwirklichen wollen, wie ihn die Kirche zu verwirklichen sich gedrungen fühlt; die Kirche endlich kann sich mit der bürgerlich-gesetzlichen Gerechtigkeit im Sinn des Staates nicht begnügen, sondern ihr Heiligkeitsbegriff, obwohl mit diesem verwandt, steht weit höher. Endlich: fragen wir, auf welches der genannten Prädikate es für beide Gemeinschaften vor Allem ankommt, welches das für das Wesen beider constitutive ist, dessen Vorhandensein in voller Stärke im ungünstigen Fall die anderen zur Noth ersetzen kann, so ist es für den Staat die Einheit, für die Kirche die Heiligkeit. Die Heiligkeit ist für die Kirche offenbar unter den drei Prädikaten das vornehmste.

b. Von geschichtlichem Standpunkt betrachtet lässt sich die interessante Wahrnehmung machen, dass von den drei grossen Kirchenkörpern des Abendlandes ein jeder vornehmlich eines dieser drei Prädikate zu verwirklichen gesucht und von seiner besondern Auffassung desselben seinen charakteristischen Stempel empfangen hat. Der Katholicismus, wie schon der Name lehrt, punktualisirt sich mit seinem Interesse auf die Allgemeinheit, das Lutherthum mit seinem Drang nach reiner Lehre auf die innere Seite der Einheit, der Calvinismus und in gewisser Hinsicht die ganze reformirte Gemeinschaft mit ihren strengen Sittenordnungen und ihrer rigorösen Kirchenzucht auf die Heiligkeit der Kirche. Jede der drei Confessionen bringt dem je in ihrer

Mitte überwiegenden Interesse an einem dieser Prädikate namhafte Opfer.

c. In demselben Grad, als das Streben der einzelnen Kirchenkörper darauf abzielt, ein einzelnes dieser Prädikate an sich zur Erscheinung zu bringen, pflegt es an Interesse für die beiden andern zu fehlen und diese in ihrer faktischen Entwicklung zurückzubleiben. Alle drei Kirchenkörper bringen daher den Kirchencharakter nur auf unvollkommne oder wenigstens einseitige Weise zur Erscheinung; offenbar aber wird die Unvollkommenheit da am grössten sein, wo man über den beiden Prädikaten, welche erst in zweiter Linie stehen, das vornehmste und constitutive Prädikat der Heiligkeit bei Seite gesetzt hat, und es wird umgekehrt jener Charakter da am vollständigsten sich ausprägen, wo die Heiligkeit, wenn auch nicht klar begriffen und faktisch vollkommen verwirklicht, doch als das Hauptinteresse erkannt ist. Der reformirten Kirche kann daher mit Grund nachgerühmt werden, dass sie den Kirchencharakter am reinsten an sich zur Erscheinung zu bringen wenigstens bemüht gewesen ist.

d. Indessen bietet sich die höchst merkwürdige Wahrnehmung, dass die einzelnen Kirchenkörper bei Ausprägung jener einzelnen Prädikate mehr einem unbewussten Zuge folgen, als von einer klaren Erkenntniss derselben geleitet werden. Es fehlt durch die ganze Geschichte hindurch an ausreichenden Bestimmungen über den eigentlichen Sinn jener Prädikate. Da jedem der drei Kirchenkörper bei dem einseitigen Gang seines Interesses eines derselben mangelt, so pflegt man den Mangel zu verdecken durch eine künstliche Ausdeutung desselben, bei welcher dieser Mangel nicht zum Vorschein kommen kann. Die katholische Kirche gerieth im Streit mit den Donatisten sehr in's Gedränge mit dem Prädikat der Heiligkeit. Sie urgirte daher um so stärker die Katholicität, oder die universelle Ausbreitung der Kirche, und deutete das Heiligkeitspostulat, welches sich auf die Personen bezieht, die zur Kirche gehören, auf die Heiligungsmittel, die Sacramente, die der Kirche anvertraut sind [1]). Die lutherische Kirche, auf Deutschland und Skandinavien beschränkt, — wie

[1]) Treffend bemerkt Dorner: „Seit dem donatistischen Streit lässt der Katholicismus die Voranstellung der ethischen Heiligkeit für den Kirchenbegriff fallen und begründet in habituell gewordener Gleichgültigkeit gegen die Macht der Sünde und gegen die persönliche Heiligkeit (gegen die ***societas fidei et spiritus sancti***) zuerst durch magische Ausstattung der kirchlichen Anstalt ihre infallible Lehre, durch beides zusammen aber ihre, so zu sagen, dingliche Heiligkeit." Studien und Krit. 1856. 2. S. 270.

hätte sie sich *catholica* nennen dürfen? Desshalb definirt sie *catholica* vom Besitz der reinen Lehre. Von theologischen Streitigkeiten zerrissen, wie konnte sie auf das *una* Anspruch erheben? Desshalb deutet sie diess Prädikat auf das Befasstsein unter ein Haupt, Christum.

Diese Methode war nicht geeignet den genannten Prädikaten ihr Recht wiederfahren zu lassen. Sie konnte dem Durchdringen zu einem gesunden praktischen Verständniss der für die Ausgestaltung der religiösen Gemeinschaft zum Kirchenkörper maassgebenden Begriffe nur hinderlich sein. Allein noch hinderlicher war demselben die ganze Richtung, in welcher in Deutschland die Lehre von der Kirche behandelt ward. Dem nächsten und dringendsten Bedürfniss einer festeren Regelung der kirchlichen Verhältnisse seit dem definitiven Bruch mit Rom war hier durch die Beihilfe der Fürsten in dem lutherischen und reformirten Confessionsstaat Genüge geschehen. In Folge dessen und der immer ausschliesslicheren Vorherrschaft der Doctrin verlor sich alles Interesse für die praktisch-politische Seite der Lehre von der Kirche. Man glaubte in dem Kirchenthum des Confessionsstaates eine wirkliche Kirche zu besitzen und empfand bald nicht mehr das Bedürfniss einer andern Kirchenform, welche geistliches und weltliches Regiment auseinander gehalten hätte. Daher wurde die Lehre von der Kirche fortan lediglich dogmatisch behandelt, ja die Erörterung des *locus de ecclesia* blieb eigentlich auf die immer wiederholte Aussprache der für die Polemik mit den Katholiken freilich höchst wichtigen Wahrheit beschränkt, dass nicht die sichtbare, sondern die sogenannte unsichtbare Kirche die wahre sei. Die Kirche wurde nicht als eine Sache der Wirklichkeit, sondern als ein Artikel des *credo*, als ein Glaubensartikel behandelt. Von der sichtbaren Kirche dagegen sah man gänzlich ab, und so auch von ihren Prädikaten. Dass das deutsche Kirchenthum in seiner empirischen Gestalt weder das Prädikat *una*, noch *catholica*, noch *sancta* verdiene, das konnte man sich nicht verbergen; man musste sich mit Beschämung den Abstand der wirklichen Kirche von der Kirche der Idee gestehen. So war nichts bequemer, als mit dem ganzen *locus de ecclesia* auch jene Prädikate in die Dogmatik hinüberzuschieben [1]). Dort liess sich trefflich zeigen, was

[1]) Diesen Eindruck gewinnt man u. a. durch die Sammlung der einschlägigen Stellen aus den Schriften der Reformatoren, der Symbole und späterer Theologen über die Attribute der Kirche, welche, obwohl noch unvollständig genug, zu finden ist bei Hansen a. a. O. S. 24 ff.

jedes derselben in der *ecclesia per totum orbem dispersa*, also in der unsichtbaren Kirche bedeute, dass es dort wirklich existire und in der triumphirenden Kirche noch viel herrlicher existiren werde. Aber freilich war mit dieser idealistischen Behandlung des *locus de ecclesia* nichts gewonnen für die Bedürfnisse der Wirklichkeit, und eine tiefere Erkenntniss der in jenen Prädikaten schlummernden Lebensgesetze der sichtbaren Kirche schien keinem der Theologen der ältern Zeit ein lohnenswerthes Bemühen. Auch die reformirten Theologen strebten nicht sich dieses Verdienst zu erwerben. Der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten blieb zwar, dass für die Ersteren die *ecclesia* ein *locus* in der Dogmatik, für die Zweiten die Dogmatik ein *locus in ecclesia* war. Das reformirte Princip brachte es in vielen Ländern nicht bloss zu einer Theologie, sondern zu einer sich selbst regierenden Kirche. Allein man begnügte sich damit den kirchlichen Bestand zu schirmen und den Nachkommen zu überliefern, wogegen die doctrinellen Ausführungen der Reformirten über die Kirche und ihre Prädikate für die sogenannte sichtbare Kirche kaum etwas mehr Ausbeute gewähren, als die der Lutheraner.

So ist es bis auf unsere Tage geblieben. Jene drei Prädikate lernt die evangelische Christenheit kennen schon im Katechismusunterricht aus einer der ältesten Zusammenfassungen des christlichen Glaubens, dem sogenannten apostolischen Symbol. Sie weiss, dass zu den Hauptstücken desselben auch der Glaube an die Stiftung einer christlichen Kirche gehört, und kennt das Wesen derselben als das einer Gemeinschaft, welcher Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit zukommt. Allein mehr als die ganz abstrakte Erkenntniss dieser drei Prädikate pflegt man nicht zu besitzen. Im Gegentheil: da weder zur Zeit der Entstehung jenes Symbols, noch zu irgend einer andern die Christenheit in ihrer sichtbaren Erscheinung diesen Anforderungen an die Kirche Christi vollkommen entsprochen hat, so steht der Artikel von der Kirche — wie diess auch von den Reformatoren oft genug ausgesprochen wird [1]) — ganz eigentlich als ein Glaubensartikel da, d. h. sowenig als der Christ den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zu schauen vermag und doch an dieselben glaubt, ebenso wenig zweifelt er an dem Dasein einer Kirche als Schöpfung und Wohnsitz des heiligen Geistes, obschon er sie nicht sieht, und ebenso erfüllt ihn in Absicht auf ihre Ausge-

1) Ueber Luther vergl. in dieser Hinsicht Köstlin, Luther's Theologie Bd. 2. S. 552.

staltung zu einer auch sichtbaren Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit lediglich eine gewisse Zuversicht des Hoffens. Hebr. 11, 1.

18. So sind wir denn bei Aufsuchung des Sinnes jener drei Prädikate in ihrer Anwendung auf die sichtbare Kirche von Autoritäten verlassen und auf uns selber angewiesen. Wir lassen im Nachfolgenden die Ergebnisse einer Erwägung in dieser Richtung resultatweise folgen, eine speciellere Ausführung einer andern Gelegenheit vorbehaltend.

Die irdische Wirklichkeit einer einigen, allgemeinen und heiligen Kirche ist freilich ein noch in weiter Ferne liegendes Ziel, welchem die Entwicklung des geschichtlichen Kirchenthums schrittweise zuzustreben hat, von der Kraft des Glaubens und der Liebe gehoben und getragen. Aber die Kirche der Idee und Zukunft und das Kirchenthum der erfahrungsmässigen Wirklichkeit, der Christenheit in ihrer zeitlichen Erscheinung müssen sich doch auf eine bestimmte und zwar auf eine positive Weise schon jetzt zu einander verhalten. Denn woher sonst sollte die zweite den Muth gewinnen auf die erste als ihre eigene Vollendung hinauszublicken, woher die Hoffnung schöpfen von dieser einst als legitimer Anfang anerkannt zu werden? Beide können sich unmöglich dergestalt von einander unterscheiden, dass das, was das Wesen der einen ausmacht, nicht in der andern bereits wenigstens angelegt sei, dass die letztere nicht mindestens die Keime und Anfänge von denjenigen Eigenschaften in sich tragen müsste, deren vollständige Entwicklung der Glaube zuversichtlich erharrt.

So wird in der That von den aus der Wurzel des Christenthums hervorgewachsenen faktischen Gemeinschaftsverbänden keiner auf den Namen einer Kirche Anspruch erheben dürfen, der nicht etwas der Kirche, die zur Zeit noch Gegenstand des Glaubens ist, Verwandtes in sich trägt; dieses Verwandtes kann aber nur nachgewiesen werden in der Annäherung an jene für die ideale Kirche constitutiven Merkmale der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit. Diese Eigenschaften müssen sich, wenn auch in vielleicht sehr viel geringerem, doch in irgend einem Grad als wirkliche Beschaffenheiten, als unablässig nach Geltung ringende Gesetze für das empirische Gemeinschaftsleben der Christenheit nachweisen lassen, und in der Entwicklung derselben muss das Band bestehen, das beide, die sichtbare und die unsichtbare, zur relativen Identität mit einander verknüpft. Das, was hier Lebensgesetz ist, dasselbe muss es auch dort sein. Daher erhebt sich die gewiss ebenso wichtige, als interes-

sante Frage: welche Bedeutung gewinnen die in abstrakter Idealität leicht bestimmbaren Prädikate der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit in ihrer Anwendung auf das erfahrungsmässige Kirchenthum? in welchem Grad und Umfang lassen sie sich im Bereich desselben unter allen Umständen verwirklichen, und zugleich: in welchem Grad und Umfang bedarf dasselbe einer solchen Verwirklichung als Bedingung und Grundlage sowohl ferneren Bestandes, als gedeihlicher Fortentwicklung zum ächten Kirchencharakter?

Alle praktische Kirchenbildung muss zuletzt beruhen auf dem richtigen Verständniss dieser drei Prädikate und alle Kunst der Kirchenleitung hinauskommen auf die Weisheit und Energie sie, wenn auch in einem Minimum, im christlichen Gemeinschaftsverband zur faktischen Erscheinung bringen zu helfen.

19. Was das Prädikat der Allgemeinheit betrifft, so ist es der Ausdruck für die universalistische Richtung, in welcher das Christenthum auch da, wo es als Kraft der Gemeinschaftsbildung zur Erscheinung kommt, ja gerade da, seiner Natur nach sich bewegen muss. Es ist die Bestimmung des Evangeliums nicht bloss an ein einzelnes Volksthum gebracht, sondern ohne Unterschied allen Völkern gepredigt zu werden: Matth. 28, 19., und nicht bloss einzelne Menschenklassen, sondern Männer und Weiber, Knechte und Freie sollen Einer werden in Christo: Gal. 3, 28. Daher muss die christliche Kirche, welcher die Ausrichtung des apostolischen Mandats als Erbe zugefallen ist, von einer solchen Beschaffenheit sein, dass sie wirklich im Stande ist dasselbe in diesem die gesammte Menschheit umfassenden Sinne zu vollziehen. Das Prädikat der Allgemeinheit dient daher nicht etwa vorzugsweise zum Ausdruck einer Thatsache, nemlich der wirklich weithin sich erstreckenden Ausbreitung der Kirche über den Erdball, wie es die römische Kirche fasst. Denn nach dieser Fassung hätte es, ohne Zuhülfnahme der bekannten Fiktionen über die Reisen der Apostel und Apostelschüler und Delegaten über alle Länder der Erde, keine Wahrheit; es würde vielmehr gerade in jenen ersten Jahrhunderten, da die Kirche noch nicht über die Grenzen des römischen Reiches hinaus sich erstreckte und dieselbe dennoch den Glauben an ihre eigene Katholicität in ihrem Credo niederlegte, keinen Sinn haben, überhaupt würde der empirischen Kirche, solange ihre Mission noch nicht zu ihrem Ende gelangt ist, der Charakter der Allgemeinheit abgehen. Es gilt vielmehr eine Bedeutung für das fragliche Prädikat aufzu-

stellen, nach der es ein der Kirche schon in ihren keimartigen Anfängen naturnothwendiges Attribut erscheint. Von diesem Gesichtspunkt aus kann es aber nichts anderes bezeichnen, als zunächst die innere lebendige Expansiv k r a f t der christlichen Kirche, den rastlosen D r a n g derselben nach immer weiterer Ausbreitung innerhalb der Menschheit, allfällig auch die Ausrüstung und G e s c h i c k l i c h k e i t ihrer Glieder für diesen Zweck; aber alles dieses doch nicht rein für sich, sondern nur in seinem Zusammensein mit einem noch Höheren und Wichtigeren, nemlich der Fähigkeit den Gedanken, dass der Ausbreitung der Kirche erst an den Grenzen der Erde ein Ziel gesteckt sei, nicht bloss quantitativ, sondern zugleich q u a l i t a t i v, d. h. in der Kraft d e s h e i l i g e n G e i s t e s zu verwirklichen. Gleichwie der heilige Geist nur Einer ist, aber vielerlei Gaben in sich schliesst und in seine Dienste nimmt, so muss die Kirche im Besitz der ganzen Mannichfaltigkeit dieser Gaben sich befinden und kraft derselben fähig sein auch die mannichfachsten Bedürfnisse zu befriedigen, die verschiedensten Eigenthümlichkeiten, Bildungsstufen und Lebensverhältnisse geistig zu umfassen und die Träger derselben unter den Gehorsam des Glaubens — nicht zu verwechseln mit dem Glauben des Gehorsams [1]) — zu bringen. Das Prädikat der Allgemeinheit in seiner Anwendung auf die erscheinende Kirche will also das besagen, dass sie für ihren Aufbau auf eine Grundlage Bedacht genommen haben müsse, welche nicht zu eng und schmal ist für ihre grossartige Mission, sondern von hinreichender Breite, um getrosten Muthes die Sammlung aller Menschheitstheile auf derselben in Angriff zu nehmen.

Wie das Prädikat der Allgemeinheit auf die Breite, so weist das Prädikat der E i n h e i t auf die Stärke und Solidität der Basis hin, deren die Kirche zu ihrem Aufbau bedarf. Die Doctrin und noch mehr die Praxis der grossen Kirchenkörper haben bekanntlich dem Einheitsbedürfniss Rechnung tragen zu müssen geglaubt, theils durch ein Dringen auf unterschiedslose Uebereinstimmung in Lehre und Gebräuchen, theils durch die Forderung der Gehorsamsleistung gegen ein göttlich eingesetztes Kirchenregiment, in oberster Instanz gegen ein sichtbares Oberhaupt. Allein ganz abgesehen von der Frage nach dem legitimen Grund der letzteren Forderung, ist das nicht ausser Acht zu lassen, dass die eine wie die andere in ihrer Anwendung auf das empirische

[1]) M e i n e Abhandlung: das Gefährliche im Katholicismus, in G e l z e r's Protest. Monatsbl. Jahrg. 1853. S. 369.

Kirchenthum eine Anticipation alles dessen in sich schliessen würde, was vorerst demselben nur etwa als endliches Ziel seiner Entwicklung vorschweben kann. Das unmittelbarste, nächste Bedürfniss für das empirische Kirchenthum kann nicht in dieser Art von Ausprägung der Einheit liegen, nicht in ihr kann die vornehmste und unerlässliche Bedingung seiner Existenz zu suchen sein. Vielmehr hat das Einheitsprädikat seinen primitivsten Inhalt wohl nur in folgenden beiden Stücken: 1) in dem lebendigen Bewusstsein von dem Beruf der kirchlichen Gemeinschaft die bei ihrer sammelnden Thätigkeit in ihren Schooss aufgenommenen Mannichfaltigkeiten und Besonderheiten zugleich zu einem in sich harmonischen Organismus zu verknüpfen und diesen Organismus dadurch zu einer kräftigen Wirksamkeit für den Allgemeinheitszweck zu befähigen, 2) die innere geistige Ausrüstung hierzu. Diese Ausrüstung liegt aber in ihrem Glaubensbesitz. Die Kirche muss in ihrer objektiven Grundlage den christlichen Glauben nicht bloss in derjenigen Fülle, sondern auch in derjenigen substantiellen Bestimmtheit darlegen, welche ihr die Macht verbürgt alle jene Mannichfaltigkeiten zu einer wirklichen, beharrenden und eines energischen Zusammenwirkens fähigen Gemeinschaft zusammenzufassen.

Ohne die erstere Eigenschaft bleibt die Kirchenbildung lediglich auf der Stufe des Sektenthums stehen. Denn das Charakteristische aller Sekten besteht ja nicht etwa darin, dass sie nur gering sind an Zahl ihrer Mitglieder, sondern darin, dass sie unmöglich zahlreich sein können, weil sie, mag immerhin auch bei ihnen das Absehen auf das Grosse und Ganze der Menschheit gerichtet sein, doch für ihre sammelnde Thätigkeit eine Grundlage von so wenig Breite zu wählen pflegen, dass auf derselben nur gewisse Classen oder partikuläre Beschaffenheiten der Menschheit, nicht aber die ganze gottgeordnete Mannichfaltigkeit derselben Raum findet. Mit einem Wort: aus Sektenstoff kann, weil in der geringen Zahl die Mannichfaltigkeit der Gaben mangelt, niemals eine Kirche werden. Ohne die zweite Eigenschaft dagegen vermag zwar ein grosser Haufe von Individuen unter der nominellen Bezeichnung: Kirche sich zusammenzuschaaren. Aber er verdient diesen Namen nicht, weil es dem Zusammenleben entweder an einer hinreichend bestimmten Basis fehlt, oder — wie wir es ja in den verschiedensten Gestalten erlebt haben — die natürliche, unwiedergeborne Menschheit zur Basis genommen wird, und diese mit allen Vorurtheilen, allem Irrthum, aller Befleckung, allen Gegensätzen des natürlichen Lebens nicht etwa bloss zur

Heerde, welche erzogen werden soll, gesammelt, sondern zum vollen Bürgerrecht in der Gemeinde, welche den Erzieherberuf üben soll, zugelassen wird, ohne durch die Zucht des Gesetzes hindurchgegangen zu sein und ohne die erneuernde Kraft des Evangeliums an sich erfahren zu haben. Hier ist also trotz des Anlaufs, der auf die Menschheit genommen wird, keine Kirche, weil man in dem rohen Kirchenstoff schon an sich zugleich die Form enthalten wähnt für ein Gemeinschaftsleben, während in Wahrheit in diesem Stoff nur das Gesetz des natürlichen Menschen, die Selbstsucht, herrschend ist, aus dieser aber keine wirkliche Gemeinschaft weder des Geistes, noch des Wirkens erwachsen kann. Was auf diesem Felde unter dem Schein einer Gemeinschaft auftritt ist näher betrachtet nichts anderes, als ein Aggregat von unvereinbaren Gegensätzen und Strebungen, lose zusammengehalten durch zufällige Umstände und vorübergehende Interessen, in der Regel durch gemeinsamen Hass wider einen Gegner, aus diesem Fond sein Leben fristend, mitunter sogar fähig zu einem hohen Grad von Fanatismus sich zu steigern, in Wahrheit aber doch nur eine Scheinexistenz, im beständigen Schwanken begriffen zwischen Dasein und Auflösung.

Gleichwie daher das Prädikat der Allgemeinheit auf den Stoff der Kirche sich bezieht, so dasjenige der Einheit auf ihre Form als Vergesellschaftung einer Mehrheit. Die vergesellschaftende Potenz, daher das Einigungsband der Kirche aber ist derjenige Wahrheitsbesitz, durch dessen Macht die natürliche Menschheit, welche sie in ihrem Schoosse zu sammeln sich bemüht, zu einer geistlichen Menschheit umgeschaffen worden ist und den vollen Gemeinschaftscharakter empfangen hat. Eine unerlässliche Bedingung zur Existenz der Kirche ist daher 1) das lebendige Bewusstsein eines solchen Wahrheitsbesitzes, 2) die Liebe zu demselben, 3) die Ausprägung desselben in einem, so viel möglich, der ganzen Gemeinde fasslichen Symbol. Selbstverständlich ist es endlich hiernach, dass die Kirche für die Aufrechterhaltung und Reinerhaltung dieses ihres Wahrheitsbesitzes zu jeder Zeit Sorge trägt.

20. Fragt man die Geschichte nach dem Verhalten des älteren Prostestantismus zu diesen beiden Grundforderungen für eine kirchliche Gestaltung seiner Bekennermasse, so dürfte sie uns nachfolgende Antwort geben.

In Folge der begeisterten Darlegung der christlichen Heilswahrheit hatte sich um die Reformatoren frühzeitig eine Gemein-

schaft des reinen Glaubens gesammelt. Die Reformation war in rascher Ausbreitung durch Europa begriffen, und theils in dieser Thatsache, theils in der innern Mannichfaltigkeit der Völker und Menschenclassen, welche sich ihr anschlossen, lag ein Zeugniss für ihre Fähigkeit nicht blosse Sekten, sondern eine Kirche zu bilden. Auch das Bedürfniss die stets wachsende Anzahl der Bekenner einheitlich zu gestalten, wurde bald empfunden. Der Protestantismus brachte es schon frühzeitig zu bestimmten Aussprachen über seinen Glaubensbesitz, nicht bloss in gelehrten Lehr- und Streitschriften, sondern auch in Katechismen und nicht eben schwer fasslichen Bekenntnissen, welche die Richtschnur bildeten für die öffentliche Lehre. Ja, das jeder Kirche natürliche Bedürfniss über die Reinheit der Lehre zu wachen, wurde mit besonderer Lebhaftigkeit von dem Protestantismus empfunden. Denn die Erbauung der Gemeinde aus dem Wort Gottes bildete ja den unterscheidenden Charakter der neuen Gemeinschaft im Unterschied von der fast ausschliesslich liturgisch-rituellen Beschaffenheit des Gottesdienstes in der römischen Kirche. Je tiefer die letztere in unevangelische Irrthümer verstrickt gewesen war, desto stärker war das Gewicht, welches der Protestantismus auf die reine Verkündigung des Evangeliums zu legen veranlasst wurde. Er betrachtete die Einheitlichkeit dieser Verkündigung und des Bekenntnisses zu ihr als die Bedingung und als das stärkste Band auch für die kirchliche Gemeinschaft. Melanchthon in der Augsburgischen Confession stellt unter den Merkmalen der Kirche die reine Verkündigung des Evangeliums in erste Linie, und Calvin nennt die reine Lehre die Seele der Kirche. Auf Luther's Verhalten gegenüber allem, was der reinen Lehre Eintrag zu thun schien, erst hinzuweisen, dürfte überflüssig sein.

Genug: dieses Dringen auf Reinheit der Lehre enthielt eine für die gesellschaftliche Existenz der Kirche unabweisbare Forderung; aber freilich nicht dieses allein, sondern noch ein Mehreres. Es war darin zugleich eine ernste Aufforderung enthalten zu sorgfältig prüfender Vorsicht, um nicht in Feststellung dessen, was zur Reinheit der Lehre gerechnet werden muss, die Grenzen des kirchlichen Bedürfnisses zu überschreiten, namentlich durch dogmatische Festsetzungen von einer begrifflichen Präcision, wie sie allerdings für die theologische Schule, aber auch nur für diese Bedürfniss sind, die der Kirche nothwendige Grundlage über Gebühr zu verengen und dadurch dem Fortschreiten der Kirche zur Allgemeinheit eine Hemmung zu bereiten. Weil es unsre Absicht ist zu zeigen, dass die Kirchenbildung des deutschen Prote-

stantismus an dieser Klippe wirklich gescheitert ist, wird es für uns erforderlich auf das Unterscheidende von Kirche und Schule hier noch etwas näher einzugehen.

Die theologische Schule und ihre Aufgabe: die wissenschaftliche Fortbildung der religiösen Doctrin, stehen allerdings in steter genauer Verknüpfung mit den Interessen der Kirche, weil, abgesehen von Anderem, mit allen übrigen Abstufungen der Menschheit auch diejenige von höherem intellektuellem Bedürfniss und höher entwickelter Intellektualität mit zur Kirche gehört. Schon allein um ihre universalistische Mission ausrichten zu können, hat also die Kirche Sorge zu tragen, dass in ihrem Schoosse dem wissenschaftlichen Geistesbedürfniss in Absicht auf das Christenthum Raum gegeben sei. Gleichwohl bleibt zwischen Kirche und theologischer Schule nach Zweck und Mitteln eine Unterschiedenheit, und es fallen der Natur der Sache nach kirchliche und theologische Interessen keineswegs unmittelbar und auf allen Punkten zusammen. Die Kirche hat nemlich als solche einen durchaus praktischen Zweck, nemlich die Heranziehung der sündigen Menschheit in den Bereich der ihr anvertrauten Heilsmittel und deren fortschreitende Durchdringung mit dem Sauerteig des Evangeliums. Diesen Zweck aber verfolgt die Kirche mittelst Fruchtbarmachung ihres Wahrheitsbesitzes in wesentlich gleicher Weise durch alle noch so verschiedenen Classen und Abstufungen derer hindurch, welche sich in ihrer Mitte gesammelt haben. Denn zwischen ihnen allen ist in Absicht auf das Bedürfniss der Erlösung von der Sünde kein Unterschied. Was sie an Heilswahrheiten zu besitzen sich bewusst ist, weiss sie daher zugleich als dem Wesen nach ausreichend und vollgenügend für alle ihre Glieder, ohne Unterschied der Person. Die theologische Schule dagegen geht zwar vermöge ihrer Eingliederung in das Ganze der Kirche mit dieser zugleich von einem und demselben Wahrheitsbesitz aus. Allein sie hat bei ihrer Beschäftigung mit der Heilswahrheit nicht ein unmittelbar praktisches, sondern ein theoretisches Absehen: die Entwicklung der evangelischen Wahrheit in strenger Begriffsform und ihre wissenschaftlich irrthumsfreie Darstellung in einem geschlossenen System. Dieses Bedürfniss des theoretischen Geistes an der evangelischen Wahrheit ist zwar ein sehr natürliches und wohlbegründetes, aber darum keineswegs auch ein schlechthin allgemeines. Während das Bedürfniss der Erlösung von Sünden durch die praktische Aneignung der Heilswahrheit ein unterschiedsloses ist, so erwacht das Bedürfniss nach irrthumsfreier wissenschaftlicher Erkenntniss und Construktion derselben

immer nur in einzelnen Regionen der Kirche. Daraus folgt, dass so wenig das specielle Bedürfniss und Interesse der Schule für die Kirche, ebensowenig das der Kirche für die Schule schlechterdings maassgebend sein kann. Vielmehr haben beide von ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt aus bis auf einen gewissen Grad ihren selbstständigen Gang zu gehen, und namentlich ist der Begriff der reinen Lehre hier und dort ein merklich verschiedener und darum sorgfältig auseinanderzuhalten.

Wir versuchen diess im Nachfolgenden deutlich zu machen.

Für die theologische Schule ist der Begriff der reinen Lehre gleichbedeutend mit einem in wissenschaftlicher Begriffsstrenge nach allen Seiten hin gegen abweichende Auffassungen sich scharf abgrenzenden und präcis ausgebildeten System christlicher Lehre. Daraus ergeben sich aber für den innern Gang der Schultheologie einige wichtige Folgerungen: a. Sowie der Mensch über die einfache Erkenntniss der Wahrheit zu einer schulgerechten Construktion derselben in Begriff und System übergeht, so pflegen mit dem Fortschritt in Schärfe der Begriffsbestimmungen in demselben Grade auch die Geister auseinanderzugehen, und zwar einfach darum, weil die überzeugende und vereinigende Kraft nur in der Wahrheit selbst, nicht aber in demjenigen liegt, was bei Beschäftigung mit derselben der Verstand des Einzelnen zu der Wahrheit hinzu oder etwa von derselben abthut, oder weil sie überhaupt nicht in der Form liegt, in welche derselbe sie für sein Bedürfniss zu giessen nöthig findet. b. Es gibt keine Form wissenschaftlicher Darstellung der Wahrheit, welche so correkt und so adäquat wäre, dass sie nicht von irgend einer andern an Schärfe und Bestimmtheit entweder wirklich überboten werden, oder wenigstens überboten scheinen könnte. Daher ist mit der Bethätigung des wissenschaftlichen Geistes an irgend einem Wahrheitsstoff von selbst ein Princip der Trennung gesetzt, welches der Schule unaustilgbar anhaftet, und dessen ungehemmte Entwicklung zu den Lebensbedingungen der Schule gehört. Dagegen ist es ebenso Lebensbedingung für die Kirche, dass sie von ihrer eigentlichen, d. h. praktischen Zweckbestimmung sich durch keine andere abbeugen lässt, dass sie auch einer Verwechselung ihrer eigenen mit der intellektuellen Bestimmung der theologischen Schule, des Gemeindebedürfnisses nach der reinen Darstellung der Heilswahrheit mit dem wissenschaftlichen nach dem strengen System und dem spaltenden Begriff vorzubeugen und zu verhüten wisse, dass die Kirche aufgehe in der Schule, ihre nothwendige Einheit geopfert werde der unvermeid-

lichen Spaltung und Zersplitterung der Doctrin. c. Ungeachtet ihrer unvermeidlichen innern Zerspaltung in eine Mannichfaltigkeit von Doctrinen und Systemen liegt keineswegs in der Art der Schule Duldsamkeit des einen derselben gegen das andere. Vielmehr ist die Schule ihrer Natur nach exclusiv und intolerant. Ja sie darf unter keiner Bedingung dem, was sie als Irrthum erkannt hat, auch nur das geringfügigste Zugeständniss machen. Sie würde sich selbst vernichten, wenn sie aus irgend welchen, selbst den edelsten Rücksichten auf irgend einem Punkte die wissenschaftliche Wahrheit dem wissenschaftlichen Irrthum opfern wollte. Sie hat dabei nicht nach irgend einer praktischen Abzweckung ihrer Bestrebungen zu fragen, sondern lediglich dem Zug und Trieb des ihr inwohnenden Erkenntnissbedürfnisses zu folgen. d. Freilich ist auch der Schule bei allem ihrem Zwiespalt das Einheitsbedürfniss nicht fremd; allein sie vermag es nicht anders zu realisiren, als dass eines ihrer verschiedenen Systeme nach Ueberwindung aller übrigen die Alleinherrschaft erlangt. Denn ihrer Natur nach ist jede Schulmeinung genöthigt nach Alleinherrschaft zu streben, und namentlich die Geltung der reinen Lehre ist daher für die Schule gleichbedeutend mit solcher Alleinherrschaft ihres Systems, und zwar im Einzelnen, wie im Grossen und Ganzen. Dagegen liegt es in der Natur der Kirche, dass auch sie über die Reinheit der Lehre wacht; aber für sie ist die Reinheit der Lehre gewahrt, sobald jene grundwesentlichen Heilswahrheiten, welche sie zu praktischer Aneignung an die Herzen zu bringen hat, in ihrer Integrität und in ungeschwächter Geltung in der Form bleiben, in welcher dieselben allein Eigenthum a l l e r Kirchenglieder zu werden vermögen. Dem Einheitsbedürfniss der Kirche geschieht auf dieser Grundlage volles Genüge, und sie darf sich vom Eifergeist der Schule nichts aufdrängen lassen, was über die Sphäre des praktisch-christlichen Interesses der Gemeinde hinausliegt. Nicht nach dem Maassstab der Schule, sondern nach ihrem eigenen hat die Kirche zu prüfen, was zur Reinerhaltung der evangelischen Verkündigung gehört, und so gewiss das Evangelium eine K r a f t Gottes ist selig zu machen, die daran glauben, und nicht eine W i s s e n s c h a f t, so gewiss gehören zur Reinheit der Lehre für die Kirche alle Wahrheiten, deren Kraft sich unmittelbar am eigenen Herzen erfahren lässt, nicht aber was nur für den wissenschaftlichen Verstand Reiz und Interesse besitzt, also nicht die strenge Begriffsform und die Subtilitäten der theologischen Doctrin. Endlich ist noch an Eines zu erinnern, nemlich: gleichwie durch die Reformation die hei-

lige Schrift allen Christen in die Hand gegeben und als Grundaxiom aufgestellt worden ist, dass aus ihr mit hinreichender Deutlichkeit auch für den ungelehrten Leser das zur Seligkeit Nothwendige zu erkennen sei, so liegt es auch im Wesen der Kirche, die Feststellung dieses Nothwendigen nicht lediglich von der Schule zu Lehen zu nehmen, sondern auch die nicht zur Schule gehörigen Regionen der gläubigen Gemeinde in angemessener Weise zum Worte kommen zu lassen.

21. Aus allem Bisherigen ist soviel klar, dass einerseits nach der hohen Bedeutung der theologischen Schule für das kirchliche Gesammtleben, andrerseits aber auch nach der Tendenz derselben zur Alleinherrschaft, die Kirche sorgfältig darüber zu wachen hat, dass ihren universellen Interessen nicht die partikulären der Schule sich unterschieben und dadurch die Allgemeinheitsbasis der Kirche verengt werde, sowie umgekehrt die Kirche bei ihrem praktischen Bedürfniss die Nothwendigkeit eines steten Nebenhergehens der Schul-Akribie nicht etwa allzu gering anschlage. Das Eine, wie das Andere ist nur dadurch möglich, wenn Schule, wie Kirche von einer Gesinnung erfüllt sind, welche es nicht für zu gering achtet unablässig sich selber zu bewachen, dass unter dem Schein ihrer objektiven sachlichen Zwecke nicht Regungen subjektiven Egoismus in den Gemüthern ihrer Pfleger die Oberhand gewinnen. Alles ist hier bedingt durch eine sittliche Lebenswürdigung hier, wie dort. Genug: diese wichtige Aufgabe der Kirche ist nicht lösbar, ohne dass die eine und allgemeine Kirche auch eine heilige, eine Gemeinschaft der Heiligen ist. Gerade von diesem Gesichtspunkt erhellt daher am deutlichsten die hohe Bedeutung des dritten Gesetzes für die Kirchenbildung im Prädikate der Heiligkeit. [1])

Es ist eine bekannte Sache, dass unter den drei Prädikaten der Kirche keines so oft und zu so verschiedenen Zeiten Gegenstand von lebhaften Streitverhandlungen gewesen ist, als das Prädikat der Heiligkeit. Man hat zu allen Zeiten ein Gefühl gehabt von der besondern Bedeutsamkeit dieses Prädikats für die christliche Gemeinschaft als solche, ein Gefühl davon, dass wenn auch in Absicht auf die beiden andern Eigenschaften der erfah-

[1]) Ueber die hohe Bedeutung des Heiligkeitsprädikates für die Kirche neuerdings: Hengstenberg, Vorwort zur Ev. Kirchenzeitung 1862. S. 83. und Pelt in Herzog's Theol. Realencyklopädie unter: Gemeinschaft der Heiligen.

rungsmässigen Kirche Manches mangle, die Heiligkeit wenigstens in einem gewissen Sinn und bis auf einen gewissen Grad in ihrer Mitte verwirklicht sein müsse. Gleichwohl ist man in Feststellung dessen, was die Kirche zu einer heiligen machen soll, nichts weniger als glücklich gewesen. Weder die donatistischen, noch die katholischen, weder die wiedertäuferischen, noch die reformatorischen Erklärungen darüber vermögen auch nur entfernt zu befriedigen. Luther z. B. erleichtert sich seine Manipulation des Heiligkeitsprädikats, indem er überall nur den Begriff absoluter Heiligkeit, welche hienieden nicht erreichbar ist, für seine Erörterungen zum Ausgangspunkt nimmt, dagegen die hienieden zu erreichende relative Heiligkeit gänzlich ausser Acht lässt. So im Grund alle Alten; sie haben damit leichtes Spiel, besonders gegenüber den Donatisten und Wiedertäufern, welche zwar mit dem Begriff der Heiligkeit auch die sichtbare Kirche abstellen, aber mit ihrer Heiligkeit, die doch hienieden nur eine sehr unvollkommne sein kann, *anticipando* die Entwicklung der Kirche zu ihren höheren und ferner liegenden Zielen vorausnehmen. Ja in der protestantischen Theologie geräth die Anwendung des Prädikats auf die sichtbare Kirche sogar in eine Art Misscredit, als eine Forderung fanatischer Köpfe, und auch auf diesem Punkte weiss sie sich aus ihrer Verlegenheit eigentlich nur dadurch zu retten, dass sie es in die unsichtbare Kirche hinüber verlegt, oder an die Stelle der personellen, wie Augustin gegenüber den Donatisten, eine dingliche Heiligkeit setzt [1]).

[1]) Diess gilt z. B. von Luther, der sich von den Wiedertäufern, aber auch von Männern ganz anderer Art, wie Wicel und Schwenkfeld, durch Dringen auf die Heiligkeit der Kirche zuweilen sehr in die Enge getrieben fühlt. Auch ihm war es mit der personellen Heiligkeit der Glieder der Kirche gewiss Ernst. Aber anstatt mit seinen Absichten auf Sicherstellung derselben durchzudringen, sah er sein Princip evangelischer Freiheit nur allzu frühe bald missverstanden, bald gemissbraucht. So fing er in einer gewissen Zaghaftigkeit an engere Schranken zu ziehen. Schon 1522 in der aus Anlass der Carlstadtischen Unruhen gehaltenen letzten Predigt [1]) erklärte er: „Von der Beichte sagt Christus im Matth. 18, 15: Sündigt dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein.... Kehrt er sich nicht daran,.. so sollst du zween oder drei mit dir nehmen und ihn noch einmal, in Gegenwart dieser dreien, brüderlich vermahnen. Wo er diese Vermahnung nicht annehmen, sondern verachten wollte, so sollst du es vor dem ganzen Haufen dem Pfarrherrn ansagen.... Und wo er alsdann nicht würde abstehen und

[1]) Achte Predigt von der heimlichen Beichte, bei Walch XX, S. 56. 57.

Auch in diesem Punkt nicht minder von theologisch-kirchlichen Autoritäten verlassen, sind wir genöthigt für das Prädikat der

die Beurtheilung willig annehmen, sollte ihn der Pfarrherr von wegen des Haufens absondern und in den Bann thun, bis dass er sich erkannte, und wiederum angenommen würde. Diess wäre ein christlich Werk, wer das könnte zuwege bringen; aber ich getraue mir's allein nicht auszurichten.“ In gleicher Stimmung schreibt Luther im folgenden Jahre den Böhmischen und Mährischen Brüdern, indem er ihren „feinen, züchtigen äussern Wandel“ lobend anerkennt: „Wir, die wir mitten in Sodoma und Gomorra und Babylonia wohnen, sehen nicht, wie wir möchten einen solchen feinen, züchtigen Wandel auswendig anrichten, Gott helfe uns denn besser; so haben wir doch die rechte, lautere Lehre des Evangelii als einen hellen Lichtstar, mitten unter diesem verkehrten und unschlachtigen Geschlecht der Finsterniss“ [1]). Die Bewegungen der Wiedertäufer machten Luther noch schwankender und pressten ihm den Ausruf ab: „Gott bewahre mich vor einer Kirche, darin eitel Heilige sind“ [2]). So stumpft sich mit der Zeit Luther's Interesse für kirchliche Einrichtungen, welche den Heiligkeitscharakter der Kirche zu schützen bestimmt sind, wie z. B. die in dem von der Synode zu Homberg 1526 entworfenen Verfassungsstatut für die Hessische Kirche der Gemeinde zur Pflicht gemachte Zuchtübung, mehr und mehr ab, und er widerräth dem Landgrafen Philipp die Einführung des Ganzen jener Verfassung wegen Unreife der Gemeinden. Damit that Luther freilich nicht Unrecht. Aber nicht zu billigen ist es, dass er den Gedanken an die personelle Heiligkeit der sichtbaren Kirche nunmehr, anstatt ihn wenigstens in den Gemüthern wach und lebendig zu erhalten, so gut als gänzlich fallen lässt und nun umlenkt zu den oben bezeichneten Anschauungen, welche eigentlich bloss aus der Noth eine Tugend machen. In seiner Auslegung des 45. Psalms vom Jahr 1533, [3]) in welcher er auf das wahre Wesen der Kirche zu reden kommt, warnt er davor, dass man sich nicht etwa einbilden möchte, die wahre Kirche heisse aus dem Grunde eine „heilige,“ weil sie und ihre Glieder vollkommen seien. Heilig heisse sie nicht nach ihrer eigenen Vollkommenheit, sondern nach ihres Stifters Vollkommenheit. „An ihr selbst ist sie nicht rein; um Christi willen aber, der sie geheiligt hat, ist sie heilig. Die Sünden sind auch in der wahren Kirche noch immer wie wilde Thiere vorhanden, die wohl an Ketten gelegt sind, aber an ihrer Kette noch immer murren und Schaden zu thun begehren. Sehen kann man die Heiligkeit der Kirche nicht, sondern man muss sie glauben;“ wie denn auch Luther bei diesem Anlasse bedeutenden Nachdruck darauf legt, dass es im apostolischen Glaubensbekenntnisse nicht heisse: Ich sehe, sondern ich glaube eine heilige christliche Kirche. Das Bekenntniss zur „heiligen, wie zur einen und allgemeinen Kirche ist ihm der grösste Trost, aber er will diese Heiligkeit recht erkannt haben; „denn,“ sagt er: [4]) „dass eine Stadt oder Volk

[1]) Vom Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams a. 1523 bei Walch XIX, S. 1630.

[2]) Jacobson oben a. a. O. S. 407.

[3]) Bei Walch V, S. 539.

[4]) In: Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater von 1532, bei Walch VIII, 1589.

Heiligkeit als Postulat der empirischen Kirchenbildung eine Anwendung erst zu suchen. Wir glauben mit nachfolgender nicht

heilig: st, das ist nicht unsere oder derselben eigen, sondern eine fremde Heiligkeit, die wir, noch sie, nicht durch unsre Werke und Thun schaffen, sondern anders woher, ohne unsere Werke und Thun, empfahen, und kommt daher, dass wir und sie solche Dinge unter uns haben, dadurch wir heilig werden, als nämlich den göttlichen Beruf zu unserm Amt, das Evangelium, Taufe u. s. w.“ In den Tischreden [1]) äussert Luther: „Viele Leute stossen und ärgern sich an der Kirche; denn sie meinen, die Kirche sei ganz und gar rein und eine unbefleckte Taube Gottes, die gar keinen Tadel, noch Flecken habe. Das ist wohl wahr, dass sie eine solche Gestalt habe vor Gott; aber hier ist sie ihrem Bräutigam Christo gleich, welcher der allerverachtetste und unwertheste voller Schmerzen und Krankheit war und so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg. Jes. 53.“ Man fühlt leicht das Unpassende dieser Vergleichung in Anwendung auf die sichtbare Kirche, indem bei Christus die Zeichen seiner freiwilligen Erniedrigung nur seine göttliche Schöne und Erhabenheit vor den Augen der Menschen verdecken, die Kirche dagegen nicht etwa die Spuren einer freiwillligen Entäusserung an sich trägt, während es nur von ihr abgehangen haben würde in der Gestalt der göttlichen δόξα vor die Augen der Menschen zu treten, sondern die unschöne Gestalt, in welcher sie sich dem menschlichen Auge darstellte, nur die höchst unvollkommne Staffel der Heiligung sichtbar werden lässt, auf der sie sich wirklich, und auch in *conspectu Dei*, befand, wenn sie nach Luther „eine Sünderin ist und sündiget täglich, beides wissentlich und unwissentlich“ [2]). Ja so sehr liegt es Luther zu Ende seines Lebens daran, die Ansicht von einer habituellen Heiligkeit der Kirche zu zerstören, dass er [3]) sogar kein Bedenken trägt, dieselbe mit dem natürlichen Leibe des Menschen zu vergleichen: „Wir Christen sind allzumal unter einander gleichwie des Menschen natürlicher Leib, welcher, weil er auf Erden ist, ist er nimmer allerdings rein, weder inwendig, noch auswendig. Inwendig ist er unrein, denn voll Rotz, Schnodels, Schwären, Eiter, Mist, Unflaths und Stanks. Auswendig ist er grindig, lausicht und schäbicht, hat triefende, butterige Augen und Ohren, und je länger er lebet, je weniger Schönes und Reines an ihm ist. Wiewohl wir wissen, dass der Christen Leib in jenem Leben soll schön und rein werden, denn jetzt die helle Sonne; denn diesen Unflath und Unreinigkeit muss er zuvor gar ablegen und darin verwesen, dass er geistlich und leiblich ganz rein werde; sonst will ihn Gott im Himmel nicht haben u. s. w.“ Das ist, fügt Rudelbach [4]) hinzu, des Glaubens Sprache und Ausdrucksweise; darum glauben wir „eine heilige allgemeine Kirche.“ Mit Nichten! Auch in dieser Art von Ausmalungen konnte Luther's Ab-

[1]) Walch XXII, S. 950.

[2]) Kirchenpostille II. bei Walch XII, S. 645. Glossen auf das vermeinte Kaiserliche Edict, bei Walch XVI, S. 2031.

[3]) Dritte Predigt auf den Sonntag Epiphaniä vom Jahr 1546 in der Kirchenpostille II., be Walch XVI. S. 1619 vgl. S. 8.

[4]) Zeitschr. für die gesammte luther. Theol. und Kirche, Jahrg. 1858. 2. S. 302.

irre zu gehen, indem wir dabei die beiden Hauptfehler in der reformatorischen Begriffsbestimmung vermeiden, nemlich a) die Heiligkeit nicht dinglich zu fassen, als ob die empirische Kirche dadurch selber schon eine heilige würde, dass sie im Besitz der Heiligungsmittel sich befindet, des Wortes und des Sacraments, sondern personell, als die unerlässliche Eigenschaftlichkeit ihrer Glieder, dabei jedoch b) uns hüten die Heiligkeit nur in den quantitativen Fortschritt der Letzteren in der evangelischen Lebenserneuerung zu setzen, anstatt in eine qualitative Eigenschaftlichkeit des inwendigen Menschen, obschon freilich die letztere auch in irgend einem Grad äusserlich sich erkennen lassen muss.

Die sichtbare Kirche ist nicht im Gesammtbestand ihrer Bekenner selbst der Leib Christi, auch nicht die Braut Christi, auch nicht der für die sündige Welt schlechthin heilsbedingende Verband, sondern alles das ist nur potenziell in ihr. Sie selbst als Ganzes ist nur das irdene Gefäss, in welchem die Heils- und Gnadenmittel verwahrt werden, eine Societät, welche erst zu jenem Leib Christi heranwachsen und den Namen der Braut ohne Runzel und Flecken sich verdienen möchte. So, wie sie dasteht, ist sie trotz ihrer hohen Mission mit den zahlreichen Mängeln und Gebrechen alles Irdischen behaftet und ringt sich nur mühsam und schrittweise durch die erneuernde Wirkung des heiligen Geistes, der in ihr wohnt, aus der Unvollkommenheit empor. Diese Erscheinung bietet das geistliche Leben jedes Einzelnen in der Kirche, und da die Kirche aus lauter Einzelnen besteht, wird das, was von den Einzelnen gilt, auch von dem Ganzen gelten müssen. Auch war diess so zu allen Zeiten der Kirche, selbst in der Zeit der Apostel. Auch die apostolischen Gemeinden nahmen bekanntermaassen reichlich Theil an der Gebrechlichkeit alles Irdischen. Dennoch werden ihre Glieder in den Briefen der Apostel genannt ἅγιοι, ἐκλεκτοί. Man wird demnach unter apostolischer Autorität berechtigt sein das Heiligkeitsprädikat auch unter uns in einem offenbar weiteren Sinn in Anwendung zu bringen, ja man pflegt ja selbst unter Anerkennung der Schranken der Endlichkeit, denen auch sie

sicht der in Rede stehenden Sache nicht dienlich sein, so wenig ähnliche unfeine Auslassungen gegen Wicel [1]) dessen Ausstellungen gegen die Evangelischen in Absicht auf Heiligung des Lebens widerlegen oder den gegnerischen Standpunkt überwinden konnten.

[1]) Schenkel, Das Wesen des Protestantismus 3, S. 140.

unterliegen, von Menschen heiligen Wesens zu reden. Wir nennen aber einen Menschen heiligen Wesens nicht etwa, wenn durch das Gesetz des Geistes in ihm das andere Gesetz in den Gliedern, das jenem widerstreitet, völlig überwunden ist; denn das ist in Niemanden der Fall, ja wir wären nicht einmal in der Lage, es zu erkennen. Vielmehr nennen wir heilig denjenigen, a) welcher objektiv die Liebe Gottes und des Nächsten, die religiöse und die sittliche Lebensfunktion in ihrer an sich seienden Einheit und Untrennbarkeit anerkennt; ferner welcher b) sichtbarlich nach jenem Sieg über das andere Gesetz ringt, c) welcher Früchte des Geistes Gal. 5, 22. an den Tag treten lässt, besonders aber d) welcher in seinen Kundgebungen ein feines, nicht ein stumpfes Gewissen offenbart. Der Spiegel der Heiligkeit aber ist nicht ein selbstgemachter, sondern der heilige Gott und dessen Sittengesetz und der sündlose Erlöser. Ueberall, wo dieses Sittengesetz in seinem Gesammtumfang, sei es als Pflicht, sei es aber auch nur als Gefühl der Schuld in das individuelle Gewissen fällt und in demselben lebt, wo das Gewissen, sei es als Zeugniss für oder als Anklage gegen den Einzelnen, ein reiner Spiegel des heiligen Sittengesetzes ist, da haben wir eine habituelle qualitative Heiligkeit, eine Heiligkeit im Princip anzuerkennen, welche sich freilich nie in der ganzen Fülle der Entwicklungen des Sittengesetzes im Einzelnen, aber doch in fortschreitend quantitativem Umfang faktisch an den Tag legen wird, welcher wir aber auch dann das Ehrenprädikat nicht absprechen werden, wenn das Ziel, nach dem sie sich streckt, noch in weiter Ferne vorwärts liegt. Ein Mensch, um wahrhafter Träger der kirchlichen Heiligkeit zu sein, braucht also nicht der Träger aller sittlichen Vollkommenheit zu sein, wohl aber in oberster Instanz kenntlich als der Träger eines stets wachen, über alle Lebensverhältnisse sich erstreckenden, gotterfüllten und ihm verpflichteten, richtig, sicher, unbestochen, ohne Ansehen der Person, am wenigsten der eigenen, urtheilenden Gewissens.

Dasselbe nun, was den einzelnen Menschen zu einem Menschen heiligen Wesens, zu einem „Menschen Gottes" macht, dasselbe macht auch die sichtbare Kirche zu einer heiligen Gemeinschaft, zu einer Behausung Gottes im Geiste. Nicht eine völlige Abstreifung der Fesseln der Sünde auf Seiten aller oder auch nur eines einzelnen ihrer Glieder, nicht die Ausmerzung aller Gefallenen aus ihrer Mitte ist das, was das Merkmal der Heiligkeit für sie bildet, sondern dieses Merkmal besteht in einer ganz andern Reihe von Eigenschaften, welche das Innewohnen des hei-

ligen Geistes in ihrer Mitte beurkunden. Vor Allem gehört hierher das Vollbewusstsein ihrer sittlichen und keiner andern Zweckbestimmung, d. h. Vermittlerin der Erlösung von Sünde für die Menschheit zu sein, lebend, wenn auch in verschiedenen Graden der Lebendigkeit und Klarheit, in allen ihren Gliedern; der stets rege Eifer diese Zweckbestimmung an sich zu verwirklichen und zur Erscheinung zu bringen, die nie unterbrochene Sorge und Beflissenheit ihrer berufenen Stimmführer und leitenden Organe die Gesammtheit in der Integrität ihrer Zweckbestimmung zu erhalten, zu fördern und zu befestigen. Das zweite grosse Stück der Heiligkeit ist die Gleichstellung zwischen der sittlichen und der religiösen Lebensfunktion im Gesammtgeist der Kirche, das Bewusstsein von dem Ineinander und Auseinander des Sittlichen und des Religiösen, oder, wie es der gemeine Sprachgebrauch nennt, des Glaubens und des Thuns, des Glaubens in Liebe, der Liebe aus dem Glauben; jene Gleichstellung, welche von dem Stifter der Kirche und seinen Boten so unzweideutig proclamirt worden Matth. 22, 37., und die in dem Gottmenschen zu so lichter, herrlicher Erscheinung gelangt ist. Das dritte wichtige Stück des heiligen Wesens der Kirche besteht in der Klarheit ihres Gesammtbewusstseins über die subjektiven Bedingungen, unter welchen die objektive Einheit des Sittlichen und Religiösen allein auf wahrhaft sittliche Weise im Einzelnen verwirklicht wird. Diese subjektiven Bedingungen sind von eingreifender Wichtigkeit. Es handelt sich bei ihnen um nichts Geringeres, als um die volle Anerkennung des Personcharakters des einzelnen Menschen, seiner Beschaffenheit als Bild Gottes, als Träger einer von Innen ausgehenden Selbstbestimmung, eines eigenen Gewissens, dem sich kein anderes substituiren lässt und das keinen Zwang erträgt; das zwar der Autorität sich unterwirft, aber nicht der todten, sondern nur der lebendigen Autorität; eines Inbegriffs psychischer Kräfte, die nicht stillgestellt, sondern auf naturgemässe Weise in Wirksamkeit treten sollen. Es handelt sich hier mit einem Wort um Anerkennung des Freien in der Menschennatur, der creatürlichen Freiheit als Abbild der absoluten Freiheit in Gott. Endlich gehört zur Heiligkeit die getroste Zuversicht unter dem Walten und im Dienste Gottes zu stehen, dessen höchste Eigenschaftsbestimmung ist die Liebe. Wie die Zusammenfassung aller sittlichen Ideen des Christenthums und somit auch der sittlichen Zweckbestimmung der Kirche die Liebe ist, so ist die Klarheit des kirchlichen Gesammtgeistes der Kirche über das Wesen und die mannichfaltigen Aeusserungsformen der Liebe, das Bekennt-

niss von Seiten des Gesammtgewissens der Kirche zu der Liebe das Erste, der Umfang der thatsächlichen Liebesübung, der gemäss der endlichen Natur menschlicher Dinge immer unzureichend sein wird, bei Bestimmung des Heiligkeitsprädikats immer erst das Zweite. Die verhängnissvollste Unvollkommenheit der Kirche aber ist der Mangel, das Verkennen, die in Strenge, wie in Weichlichkeit oberflächliche Auffassung der Liebe. Die schwerste unter allen Betrübungen des heiligen Geistes, die Entheiligung der Kirche ist die Verdorrung des Liebestriebes, die Substituirung eines Surrogats an Stelle der Liebe, die Verleugnung der Liebe im Princip.

Dieses sind die Hauptstücke, in welchen nach unserem Dafürhalten die Heiligkeit der sichtbaren Kirche besteht. Halte man das nicht für zu wenig! Es wird sich zeigen, wie sehr viel damit gefordert ist, wie tausendfach dagegen verstossen worden ist. Halte man das aber auch nicht für zu hohe Forderungen, kraft deren die sichtbare Kirche nie in die Lage kommen könnte das Heiligkeitsprädikat im wahren Sinn zu verdienen. Denn es handelt sich hier nicht um eine durchgreifende faktische Vollziehung jener Principien. So wenig freilich dieselbe ganz fehlen darf, so bringt ein Mangel, eine Untreue gegen dieselben die Kirche ebenso wenig um das Merkmal heiligen Wesens, als den Einzelmenschen eine Reihe von Schwachheiten. Aber im Bewusstsein, im Gesammtgeist, in der öffentlichen Meinung, in dem allgemeinen Gewissen der Societät müssen diese Ideen leben, kräftig entwickelt vorhanden sein, bei den Geförderten der Gemeinde als Pflicht und Pflichterfüllung, bei den Schwachen und Sündern als Gefühl der Schuld und zur Pein des Gewissens; es darf an einer Reaction gegen die einzelnen Verletzungen der Heiligkeit im Kreise der Societät nie gänzlich fehlen. Selbst die Sünde und Unvollkommenheit in der Kirche kann daher unter Umständen zu einem Zeugniss ausschlagen für das Walten des heiligen Geistes in ihrer Mitte. Nur da, wo das öffentliche Gewissen der Societät stumpf oder todt ist gegen alle oder einzelne der genannten Stücke, wo es an solcher Reaction mangelt, da schwindet in dem gleichen Grade auch ihr Anspruch auf das Prädikat der Heiligkeit. Ueberall, aber wo jene Feinheit und Allgemeinheit des Gewissens sich behauptet, da hört auch neben allen Mängeln der faktischen Vollbringung ihres Princips die Kirche nicht auf eine heilige zu sein, und wird diese Heiligkeit wenn auch zur immer nur bedingten Erscheinung bringen im Wandel ihrer Glieder.

III.

Das verschiedene thatsächliche Verhalten der beiden Confessionen zu den Prädikaten der Kirche als deren Lebensgesetzen.

22. Die drei hiermit in ihrer Bedeutung als Lebensgesetze für jedwede praktische Kirchenbildung erörterten Prädikate der Kirche standen in jeglichem der beiden grossen Kirchenkörper, welche sich aus dem Fluss der reformatorischen Bewegung heraussonderten, in vollkommen gleicher theoretischer Geltung, d. h. Lutheraner wie Reformirte erkannten Allgemeinheit, Einheit und Heiligkeit als Prädikate der Kirche an. Gleichwohl war die gesellschaftliche Entwicklung derselben auf beiden Seiten eine sehr verschiedene. Nur innerhalb des reformirten Kreises gelang dem Protestantismus eine wirkliche Kirchenbildung, beruhend auf rechtsfähigen Gemeinden, auf einer bestimmteren Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem und überhaupt auf einer Organisation der Gesellschaft, mittelst deren diese die ihr eigenthümlichen Thätigkeiten ausübt durch selbstständige, nur von ihr selber bestellte und ihr verantwortliche Funktionäre. Der lutherische Protestantismus dagegen gelangte zur Bildung einer Kirche in diesem Sinne nirgends, sondern er brachte es überall, selbst in den Ländern, wo der Episkopat im Sinne der evangelischen Lehre modificirt beibehalten blieb, [1]) nur zu einem Kirchenthum, d. h. in Folge der verwirrenden Vermischung von Kirchlichem und Staatlichem, in welche er schon von Anfang und in der Folgezeit immer tiefer hineingerieth, wurde in den Ländern lutherischen Bekenntnisses ein kirchliches Thun im Staatsauftrag und durch lediglich vom Staatsoberhaupt unter verschiedenen, zum Theil aus der alten Kirche entlehnten Benennungen bestellte und geleitete Organe ausgeübt. Dass diese Verschiedenheit zunächst nicht mit dem Dogma an sich zusammenhing, ist gewiss. Denn auch die Reformirten brachten es keineswegs überall zu der oben gekennzeichneten Kirchenbildung. Sie wurde nur in einzelnen Ländern vollständig verwirklicht, in andern gelangte der reformirte Protestantismus nur in beschränktem Maasse zu einer solchen gesellschaftlichen Existenz, in noch andern blieb auch er in den Formen des blossen Kirchenthums stecken. Schon diess ist Zeugniss genug für das bedingende Eingreifen nicht bloss eines einzelnen, sondern sehr mannichfaltiger Faktoren in den kirchen-

[1]) Haupt, Der Episkopat der deutschen Reformation oder Artikel 28 der Augsburger Confession. Erstes Heft. S. 77 ff.

gesellschaftlichen Entwicklungsgang des Protestantismus bei seinem Durchgang durch die einzelnen Länder. Auch ist das Dogma von der Kirche nicht irgendwie erheblich bei den Reformirten weiter fortgebildet worden, als bei den Lutheranern. Dagegen ist, wie gezeigt, a) bei jenen das Interesse an organisirter gesellschaftlicher Gestaltung des kirchlichen Lebens weit lebendiger, als bei diesen, und dazu fast ausnahmslos überall kenntlich, sondern es ist auch b) jenem Trieb beigesellt ein richtiger Instinkt in Beziehung auf die Gesetze kirchlicher Gemeinschaftsbildung, welcher dem Lutherthum so gut als gänzlich mangelt, wenigstens seitdem es ihm gelungen war das Melanchthonische Element auszuscheiden; c) es stehen beide Thatsachen in ursachlichem Zusammenhang mit der merklich verschiedenen Stellung, welche man hier und dort nicht etwa zu einem einzelnen Dogma, sondern zum Dogma überhaupt einnahm, mit der verschiedenen Werthung, welche hier und dort dem dogmatischen Christenthum faktisch zu Theil ward. Die unausbleibliche Folge dieser verschiedenen Werthung war ein ungleiches Verhalten der Reformirten und Lutheraner zu den Forderungen der christlichen Gemeinschaftsbildung, wie überhaupt, so besonders zu der vornehmsten dieser Forderungen, nemlich darzustellen eine Gemeinschaft der Heiligen, und diese Verschiedenheit des Verhaltens tritt kenntlich hervor in allen Perioden des langwierigen Streites über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl.

Es handelt sich hier nicht etwa um eine Herabsetzung des Lutherthums und ebenso wenig um eine Glorifikation des Calvinismus. Jede von beiden Formationen des Protestantismus hat nach dem Zeugniss der Geschichte ihre starken, aber auch ihre schwachen Seiten gehabt, und keine von beiden kann sich bei einer Vergleichung mit der andern einen absoluten, jede nur einen partiellen und relativen Vortheil vor dieser zusprechen. Wohl aber haben wir hier eine Seite des Lutherthums zur Sprache zu bringen, welche offenbar zu seinen schwächeren gehört, ja wohl diejenige, welche die allerschwächste ist. Auch ist für unsern Gegenstand ziemlich gleichgültig die nähere Untersuchung, ob in der Differenz zwischen Luther's und Zwingli's Abendmahlslehre eine blosse Schulfrage vorlag, oder nicht. Denn mag man diese Sache so oder anders ansehen, so wird man dadurch zu einem andern Urtheil über die Haltung der streitenden Parteien so lange nicht gelangen können, als man den sittlichen Maasstab mit Ernst anlegt. Ja man kann sogar die Differenz in der Abendmahlslehre so hoch anschlagen, dass hiernach die Trennung der beiden Kirchen-

körper als eine unausweichliche Nothwendigkeit, als vollkommen gerechtfertigt erscheint, und wird dennoch unsern nachfolgenden Bemerkungen beipflichten müssen.

Zunächst wird schwerlich Jemand behaupten wollen, dass die Triebkraft zur Katholicität, welche der Reformation in ihren ersten Jahrzehnden eigen war, auf Rechnung des reformirten Princips weniger zu stellen sei, als auf die des lutherischen. Es lässt sich leicht das Gegentheil nachweisen. Schon die „distinguirende Künstlichkeit sammt der ängstlichen Ueberwachung des Sprachgebrauchs“ bildeten auch in dieser Richtung hin ein Hinderniss für die Ausbreitung der lutherischen Lehre. Vollends durch die „symbolische Dienstbarkeit,“ in welche dieselbe seit dem Zeitpunkt tritt, wo das Lutherthum die Concordienformel unterschrieben, welche „durch abschliessende Bestimmtheit gegen verwirrende Störungen dem Kampf des Lutherthums mit sich selber ein Ende macht,“ gewinnt die lutherische Lehre zwar an Vorsichtigkeit, Genauigkeit und Sicherheit, „eingebüsst hat sie dagegen die erste Kühnheit, Einfachheit und Freiheit ihres ersten Auftretens. Sie macht den christlich kirchlichen Charakter von Dingen abhängig, die sich gar nicht anders als in der Deutlichkeit der Formel aussprechen lassen [1]). Nur zu ihrem Vortheil sticht davon ab das reformirte Lehrgebäude in Calvin's um dieselbe Zeit sich immer weiter verbreitenden *Institutio* ab.“ Wissenschaftlich und schriftstellerisch angesehen ist „dieser Unterricht von der christlichen Religion“ unbestritten das bedeutendste Produkt der dogmatischen Literatur dieses Zeitalters, und das sechzehnte Jahrhundert hat kein zweites aufzuweisen, welches, wie dieses, in gedrungenem Vortrage fortschreitet und überall mit gleicher Stärke des Gedankens und Klarheit der Darstellung den Lehrstoff gestaltet und beherrscht, und das endlich bei aller subjektiven Lebendigkeit des Schriftstellers nie in leere Declamation und bei aller dialectischen Feinheit nie in scholastische Künstelei ausartet. Der Eindruck der innern Gediegenheit zwingt auch den zur Bewunderung, der sich durch die Bitterkeit der Polemik verletzt fühlt, und der dem religiösen Geiste nach Melanchthon's *Locis* unbedenklich den Vorzug gibt.“ [2]) Ferner: wie weit die Schweizerische Abendmahlslehre schon bei Zwingli's und Oekolampad's Lebzeiten in Oberdeutschland vorgedrungen war, ist bereits oben erzählt worden. An den Anklang, welchen später die

[1]) Gass, Geschichte der protest. Dogmatik 1, S. 72. 80.

[2]) Gass, a. a. O. S. 100.

Schule Melanchthon's im mittleren und bis nach Niederdeutschland hinab fand, ebensowenig an den nach harten Unterdrückungsmaassregeln gleichwohl immer von Neuem leicht erweckbaren Expansivtrieb des calvinistischen Princips in Sachsen brauchen wir kaum zu erinnern, vollends nicht an die Siegesbahn dieses Princips von Genf aus durch Frankreich, die Niederlande, England und Schottland.[1]) Wahrlich! es bedarf nicht erst der Hinweisung auf unsere Tage, wo die weit überwiegende Mehrzahl der Protestanten beider Continente sich nach Calvin nennt, und der Calvinismus es ist, der seine Vorposten am zahlreichsten und weitesten in die Heidenwelt hinausgeschoben hat: es genügt vollkommen die Hinweisung auf das sechzehnte Jahrhundert, um die im reformirten Princip thätige Triebkraft zu einer Kirchenbildung von oekumenischer Ausdehnung zu erhärten. Diesen Thatsachen gegenüber ist es mindestens unvorsichtig zu nennen, wenn seit dem Anschwellen der neulutherischen Bewegung von den Organen desselben immer und immer wieder ein starker Accent gelegt wird auf die Ursprünge des Lutherthums aus dem Tiefinnersten des deutschen Gemüthes und der Angemessenheit zu den Bedürfnissen deutschen Gemüthslebens. Dass Luther's Wesen ächt deutsches Wesen war, soll natürlich nicht geleugnet werden; im Gegentheil auch wir deutsche Reformirte machen unsere Rechte auf Luther geltend und fühlen uns ihm innig verwandt. Aber unvorsichtig nennen wir jene postulirte Solidarität zwischen Lutherthum und Deutschthum darum, weil eine so enge Verknüpfung zwischen einem religiösen Princip und einer einzelnen Nationalität, wie sie hier statuirt wird, für die Katholicität desselben mindestens sehr präjudicirlich sein würde.[2]) Aber

[1]) Die oekumenische Anlage des calvinischen Protestantismus dürfte unter anderem auch durch die Uebersetzungen von Calvin's *Institutio* in die Volkssprachen Europa's, die deutsche, französische, spanische, englische und ungarische bezeugt werden. Gass a. a. O. S. 100.

[2]) Treffend ist unlängst in der Neuen Ev. Kirchenzeitung: Die Epochen der Kirchengeschichte nach Schelling's Philosophie der Offenbarung, Jahrg. 1859. N. 12. S. 198 Folgendes erinnert worden: „Aber eben indem Schelling das germanische Element als das universellste hinstellt, gibt er uns einen Wink, der in unsern Tagen wohl beachtet zu werden verdient. Denn nur zu oft macht es uns den Eindruck, dass viel mehr das, was am germanischen Volke das Natürliche und Individuelle ist, als das eigentlich Mitbegründende des Christenthums betrachtet wird. Gewiss kann es nur erfreulich sein, wenn das deutsche Volk sich seiner besondern Eigenthümlichkeit als solcher bewusst wird, und die Verhältnisse unserer Tage legen es uns nahe genug

diese unvorsichtige Behauptung ist zugleich eine sehr falsche Behauptung. Denn, um nicht noch einmal auf den später so ausgebreiteten Philippismus zurückzukommen und sein Verhältniss zum deutschen Gemüthsleben in Betracht zu ziehen, fragen wir lediglich, wo denn der Boden zu suchen ist, auf welchem die Gegenlehre wider Luther's Abendmahlsdoctrin ihren Ursprung genommen hat? Sollten etwa die damals freilich nicht mehr zum deutschen Reich gehörigen Städte Zürich und Basel damit auch von der deutschen Nationalität ausgeschlossen gelten, so weiss doch Jedermann, dass die von Luther bekämpfte Art der Auslegung des *τοῦτό ἐστι* genau dieselbe Ursprungsstätte hat, wie die lutherische Doctrin selbst, nemlich Wittenberg, und dass Carlstadt, Oekolampad, Capito, Bucer, Blaurer und die übrigen Männer in Strassburg, Constanz, Ulm und den übrigen oberländischen Städten gerade so genuine Deutsche waren, als nur irgend Luther selber.

Kehren wir aber zur vorliegenden Materie: dem Verhältniss des Lutherthums zum Prädicat der Katholicität zurück, so führt uns die Geschichte die unumstössliche Thatsache vor, dass das strikte Lutherthum, d. h. das Lutherthum der Concordienformel, wie es selbst innerhalb der Grenzen Deutschlands nur eine stark begrenzte öffentliche Geltung zu erlangen vermochte, vollends über die Grenzen Deutschlands hinaus nirgends vorzudringen vermocht hat. Luther's Art hat aber nicht bloss den Deutschen und darunter den deutschen Reformirten, sondern sie

im Gefühle dieser Eigenthümlichkeit und der ihr anvertrauten Güter zusammenzustehen. Aber tragen wir nur nicht den Massstab unseres nationalen Lebens in das Gebiet der Kirche und des Reiches Gottes ein. So tief Luther in den Gründen unseres deutschen Lebens wurzelt, und so gewiss es ist, dass nur ein deutscher Geist und ein deutsches Herz mit der weltgeschichtlichen Aufgabe der Reformation betraut werden konnte: so würde es doch der Art christlicher und evangelischer Betrachtung nicht entsprechen, den Geist Christi und den Geist irgend eines Volkes so mit einander zu identificiren, dass man in der Behauptung seines Glaubens zugleich die nationale Eigenthümlichkeit als solche behaupten wollte. Ist man in unsern Tagen in der Art und Weise, wie man den Geist Christi mit Israel zu verbinden sucht, das doch noch eine ganz andere Stellung zum Heiland hat, vielfach zu weit gegangen, um wie viel weniger berechtigt ist jenes Zusammenfallen, das man hinsichtlich des christlichen und des germanischen Geistes so gerne annimmt. Wie tief auch die Präformation des letztern für den erstern reiche: Präformation ist nicht Congruenz." Es folgen hier noch weitere sehr heilsame Erinnerungen über dieses Thema.

hat auch den Franzosen Calvin lebendig angemuthet und übt die nemliche Wirkung unter allen Nationalitäten noch bis auf den heutigen Tag, weil sie nur der gesunde Reflex des Evangeliums für die ganze Menschheit in einer grossartig angelegten Einzel-Persönlichkeit war. Aber nur das Evangelium ist die Basis für die Kirche, und nur es hat die Verheissung der Ausbreitung über den ganzen Erdboden, nicht aber eine Einzelpersönlichkeit, sei sie auch von einem noch so grossartigen Zuschnitt. Die menschliche Einzelpersönlichkeit hat ihre Schranke, und nicht nur diese, sondern auch Seiten, die dem natürlichen Leben angehören. In Folge davon tritt zu der Art hinzu die Unart, zu dem Gesunden das Ungesunde, und darum ist es übel gethan, der Allgemeinheitstendenz der Kirche zuwider gehandelt, und darum auch vergeblich, wie die Concordienformel gethan hat, auf den unterschiedslosen Extrakt der Einzelpersönlichkeit eine Kirche gründen zu wollen. [1])

23. Indessen ist schon oben Verwahrung eingelegt worden wider eine Deutung des Prädicats der Katholicität, welche bloss auf die Thatsache der weiten Ausbreitung oder auf die dazu in einem religiösen Princip vorhandene Triebkraft Gewicht legt. Denn darin hat sich der Islam allen christlichen Confessionen weit überlegen gezeigt. Für uns ist vielmehr nach dem Obigen in dieser Sache nur entscheidend die Frage nach der Basis, auf welcher das reformirte Princip sich zur Kirche aufgebaut hat, und nach der Vollziehung desselben in der Kraft des heiligen Geistes. Die Geschichte gibt darauf Antwort durch Registrirung nachfolgender Thatsachen.

Die reformirte Kirche hat das Einheitsbedürfniss an sich

[1]) Die specifisch lutherische Farbe ist hier viel stärker aufgetragen, als in den von Luther selbst verfassten Bekenntnissen. Die *communicatio idiomatum* und die Ubiquitätslehre werden in bestimmtester Ausprägung gelehrt. Fast auf jeder Seite wird auf Luther hingewiesen; auch seine Privatschriften sind immer wieder citirt. Wiederholt wird er der „fürnehmste Lehrer der Augsb. Conf. genannt, welcher die rechte, eigentliche Meinung derselben für anderen verstanden und beständiglich bis an sein Ende dabeigeblieben und vertheidigt.“ Melanchthon's geschieht nur in der Vorrede Erwähnung; in der ganzen Concordienformel selbst wird gegen ihn polemisirt, ohne seinen Namen zu nennen. [1])

[1]) Eitel, Charakter und Einheit der lutherischen Bekenntnissschriften, in Guericke's und Rudelbach's Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche. Jahrg. 1858. Heft 2. S. 621.

so lebhaft empfunden, als die lutherische. *Ecclesiae anima est doctrinae puritas,* sagt Calvin in seinem Schreiben an König Sigismund von Polen, [1]) und wiederholt kommt auch Zwingli darauf zurück. [2]) Jenen Begriff von „reiner Lehre", welcher weiterhin für das Lutherthum so verhängnissvoll geworden ist, kannte also auch der reformirte Protestantismus, wie denn keine Gestaltung christ-

[1]) *Epp. ed. Amstel. p. 87.*

[2]) Archeteles, Opp. III. p. 39: Er zeigt zuerst, dass das Gleichniss Matth. 13, 38 vom gutem Samen u. vom Unkraut nicht auf Mannichfaltigkeit der Lehren, sondern der Menschen sich bezieht. Dann fährt er fort: ***Neque unquam invenietis vel Christum vel Apostolos in ea esse sententia, ut velint nos permittere perniciosam et a Deo alienam doctrinam pullulare. Ipse enim Christus acerbissime ferit sribas et Pharisaeos, quod divinis posthabitis sua quaedam tradidissent. Matth. 15, 3. Joann. 5, 39 . . . Paulus autem Titum admonet Episcopum tenacem esse oportere sanae doctrinae, quo contradicentes revincere valeat. Joannes jubet spiritus probare an ex Deo sint; sexcenta sunt quae custodire jubent ne humanae doctrinae divinarum loco recipiantur.*** Vergl. Ibid. p. 68: ***Summam enim impietatem puto, cum a Deo ad creaturam convertimur, cum humana pro divinis recipimus, divinis neglectis aut etiam contemptis, adeoque neminem adhuc vidi, qui pro dignitate flagitia taxaverit. Sint licet aures tenerae ut mordax verum ferre diffidant, imo resiliant et vociferentur, non tamen ob id perpetuo illis indulgendum est. Et sunt contradicentes Evangelicae veritati fortiter sana doctrina revincendi. Tit. 1, 9. . . . Pie errantibus donandum nonnihil putatis, id quod ipse sentio, modo error sit pius. Piissimus error est, putare non licere carnes diebus quadragesimalibus edere; impiissimus error est, populo christiano non indicare, quae a Deo sibi donata sint.*** Ibid. p. 61: ***Propterea perpetuo cavendum est, ne unquam quicquam statuatur, quod non ad amussim quadret cum coelesti veritate, quae se tam humiliter offert, ut capi facile possit, ac tam aperta est et clara, ut ab hominibus claritatem non accipiat. Joann. 5, 41. Quamobrem hac una duce ac magistra opus est ad discutiendum quicquid in controversiam venerit.*** Ibid. p. 72: Zwingli lässt sich von den Gegnern den Einwurf machen: ***Si hic nullis licet de scripturae veritate certum quid pronunciare, nascentur errores innumeri: quivis enim pro libidine sacris abutetur literis.*** Darauf antwortet Zwingli: ***Rustici, an non videtis spiritum Dei sibi ubique esse similem eundemque semper? qui et quanto quisque est humanarum inventionum indoctior, divinarum tamen amantior, tanto clarius eum docet: id quod probant Apostoli et stulta hujus mundi quae Deus elegit, et ut est spiritus unitatis, concordiae, pacis non contentionis aut dissensionis, ita suggeret, ut indoctissimi quique, modo pii sint, siripturam juxta mentem Dei quam simplicissime capiant. Antibolon adv. H. Emserum Opp. III.*** p. 128: ***Ecclesia Christi uno verbo Dei nititur: quod tam firmum et immobile est, ut coelum et terram citius ruere oporteat, quam ipsius unum apicem. Contra, Pontificum ecclesia suo verbo nititur.***

lichen Kirchenthums seiner wird entrathen können. Auch soll durchaus nicht behauptet werden, dass man reformirterseits immer eine glückliche Anwendung desselben gefunden habe. Es fehlte auch inmitten der reformirten Kirchen nicht an dogmatischen Streitigkeiten; es bildete zu Zeiten sich auch in ihrem Schooss eine theologische Scholastik aus, die an Sterilität der lutherischen nicht nachstand. Für die Verirrungen auch der reformirten Orthodoxie in eine übertriebene Enge und Strenge liegen in gewissen Dordrechter Beschlüssen und im *Consensus Helveticus* unwidersprechliche Zeugnisse vor. Aber freilich von wie örtlicher und ephemerer Bedeutung waren meist zugleich hier solche Aufstellungen! wie fanden sich dawider unter den Reformirten geordnete Widerstandskräfte! wie unvergleichbar geringer an Zahl und Ausbreitung im Verhältniss zu den lutherischen waren die Lehrstreitigkeiten der Reformirten!

Genug: nur sehr vorübergehend und nur in einzelnen Ländern führten ihre Ergebnisse zu einer ungebührlichen Verengerung des kirchlichen Allgemeinheitsbodens, nur ausnahmsweise kam der reformirten Kirche über der Doctrin die sittlich-praktische Zweckbestimmung aus den Augen, und wenn man an einem Orte des Guten zu viel that, so fehlte es von einem andern her nie an einer gesunden Gegenwirkung. Es ist in diesem Interesse von Wichtigkeit vor Allem eine Thatsache mehr an's Licht zu ziehen, als bisher geschehen ist, welche deutlicher als jede andere für den richtigen kirchlichen Takt der Reformirten Zeugniss ablegt. Es ist folgende. Durch das geistige Uebergewicht Calvin's erhob sich das Dogma von der Prädestination zu solcher Bedeutung, dass es seitdem in allen gelehrten Bearbeitungen der reformirten Dogmatik festgehalten wurde, die Dogmatiker der reformirten Kirche Deutschlands nicht ausgenommen [1]. Gleichwohl blieb dieses Dogma nicht nur den kirchlichen Büchern und der kirchlichen Frömmigkeit der ganzen deutsch-reformirten Kirche fremd, [2]

1) Gass, Geschichte der prot. Dogmatik Bd. 1. S. 407.

2) Bekanntlich machte schon Spener in Beziehung auf den Dissensus zwischen Lutheranern und Reformirten darauf aufmerksam, dass beinahe alle Streitigkeiten, welche zwischen beiden Confessionen schweben, der Gemeinde fast ganz unbekannt sind und „meist allein unter den Lehrern getrieben werden." Selbst in dem Lehrartikel von der Gnadenwahl behauptet Spener, dass der grösste Theil der Gemeinde nie etwas davon gehört und desshalb von dem Irrthum rein geblieben sei. Ueberhaupt, meint er, bestehe der Irrthum der Reformirten weit mehr in der Theologie, als in praxi, und was die Lutherischen im

sondern es hat der Heidelberger Katechismus, obschon er über dieses Dogma schweigt, gleichwohl in der ganzen reformirten *οἰκουμένη* sein unbestrittenes symbolisches Ansehen erlangt und behauptet, und selbst die Dordrechter Synode hat denselben anerkannt. Gewiss ein leuchtendes Zeugniss für die weise Auseinanderhaltung dessen, was der Kirche und was der Schule angehört, durch welche die reformirte Kirche sich gegen die spaltenden Wirkungen des Schulgeistes sicherzustellen wusste. Ein Schulsymbol im vollen Sinne und zugleich die späteste Symbolaufstellung auf dem Gesammtgebiete des Protestantismus ist die *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum* vom Jahr 1674. Gleichwohl erkennt selbst dieses strenge Symbol noch ein brüderliches Band auch mit denjenigen an, welche seine Satzungen nicht annehmen [1]). Für die Mässigung der Reformirten in Beziehung auf die Lehreinheit und Reinheit spricht ferner die treffliche Ausführung des Züricher Theologen J. G. Heidegger, bekanntlich eines Mitverfassers jener helvetischen Consensformel, bei Anlass der Reibungen zwischen Aristotelikern und Cartesianern in Holland, als diese in Zürich Anlass geben sollten zur Aufstellung eines neuen Confessionsbuches [2]). Obschon unter den Reformirten die Scholastik nie eine so allgemeine Herrschaft erlangt hat, als bei den Lutheranern, wie kräftig und frühzeitig erhebt sich gleichwohl gegen die dem praktischen Geiste der reformirten Kirche so wenig entsprechende einseitig intellektualistische Tendenz derselben die Gegenwirkung des Coccejanismus! Für jenen Geist der Mässigung in der reformirten Kirche zeugt endlich auch die friedliche Verständigung, welche nach längeren Reibungen zwischen Coccejanern und Voëtianern eintritt, indem fortan jede theologische Fakultät Hollands einen Coccejaner in ihre Mitte aufnehmen

Gottesdienst thun und im Leben üben, das thun und üben der Sache nach auch die Reformirten darin. Schenkel, Der Unionsberuf des ev. Protestantismus S. 474.

[1]) „*Neque est cur venerandi fratres exteri, quos tanquam de caetero ἰσότιμον πίστιν λαχόντας fraterne colimus, ob testatum graves ob causas dissensum nobis succenseant, vel schismatis ansam cuiquam praeberi dictitent. Salvum enim utrinque per Dei gratiam stat fundamentum fidei, cum utrobique ex Dei verbo aurum et argentum pretiosique lapides non pauci superstructi sunt. Salva unitas corporis mystici et spiritus. Eph. 4, 4—6.*“ *Niemeyer Collect. conf. ref. p. 730.* Dazu: A. Schweizer Moses Amyraldus; in Baur's und Zeller's Theol. Jahrb. 1852. S. 54.

[2]) Desselben: Die Entstehung der helvetischen Consensformel aus Zürichs

soll, eine Folge der brüderlichen Zusprachen und Mahnungen der Jülich'schen und Bergischen Provinzialsynoden [1]).

Nur um so mehr aber erhebt sich nun die Frage nach dem Erklärungsgrund für dieses besonnene, nüchterne Maasshalten, durch welches die reformirten Kirchen in Absicht auf das Einheitsbedürfniss durch alle Jahrhunderte hindurch sich kennzeichnen. Die gesuchte Erklärung liegt aber nur darin, dass in der für jede Kirchenbildung entscheidenden und für ihre Zukunft maassgebenden Anfangszeit der reformirten Kirche von ihren Gründern kein anderer als dieser Geist der Mässigung eingehaucht wurde, und daher jene eben angeführten Einzelerscheinungen nicht als Entwicklungen, sondern als Abweichungen von ihrem grundlegenden Princip, nicht als der immanente Trieb ihrer Tradition, sondern als Widersprüche gegen diese Tradition an's Licht treten. Es mangelt nicht an geschichtlichen Belegen für diese Behauptung. Blicken wir auf Deutschland, so tritt uns in Melanchthon selbst noch in seiner streng lutherischen Periode ein charakteristischer Zug dieser Art entgegen. Schon im Streit zwischen Luther und Erasmus über den freien Willen verhehlt er Spalatin nicht, dass ihm eine recht sorgfältige und vielseitige Besprechung dieses wichtigen Lehrstücks sehr wünschenswerth erscheine und er sich darum fast freue *(paene gaudeo)*, dass in Erasmus ein so *prudens antagonista* gegen Luther aufgetreten sei. An Erasmus selber aber schreibt er bald nach dem Erscheinen von dessen Streitschrift: *Tyrannis enim fuerit vetare quenquam in ecclesia sententiam de religione dicere. Debet id esse omnibus liberum, modo ne privati affectus admisceantur* [2]). Noch lebendiger äussert sich aber dieser moderate und freie Sinn, welcher nicht zu hastig gegen Irrthum und Widerspruch abschliessen will, bei einem spätern Anlass. Auf dem Reichstag zu Speyer dringen die römisch gesinnten Reichsstände auf Unterdrückung der damals in Oberdeutschland so weit verbreiteten Schweizerischen Abendmahlslehre. Sie waren vermuthlich der Einwilligung Luther's im Voraus gewiss, und wirklich trug dieser auch nicht das mindeste Bedenken eine solche Forderung dem Churfürsten plau-

Specialgeschichte näher beleuchtet; in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie. 1860. 1. S. 145. Auch in Schweizer's Biographie von Heidegger in Bd. V. von Herzog's Realencyklopädie begegnet man Zügen von einem ächt kirchlich-socialen Sinn und gesunden Ansichten über Lehrcontrole.

[1]) Ebrard Art. Coccejus in Herzog's Realencyklopädie Bd. II. S. 766.

[2]) Matthes, Leben Melanchthon's S. 66.

sibel vorzustellen. Melanchthon dagegen fand es unchristlich und unrecht einzuwilligen oder mitzuwirken, dass gelehrte Gegner, welche sich noch wissenschaftlich und mit Gottes Wort vertheidigten, ohne weiteres Verhör von Staatswegen öffentlich und förmlich verdammt würden. *Cum ego nihil contra conscientiam fecerim*, schreibt er an Camerarius, *tantum timidus in damnando fui eos, quos non rite audieramus* [1]. So setzte er in Gemeinschaft mit Landgraf Philipp von Hessen durch, dass die evangelischen Stände in ihrer Protestation erklärten: „In Hinsicht auf die Lehre vom heiligen Sacrament des Leibes und Blutes Jesu Christi sei öffentlich am Tage, was in ihren Landen gepredigt und wie es gehalten werde; aber dennoch könnten sie es nicht für bequem und verträglich ansehen, dass der Lehre halben (so dawider) eine solche Verordnung, wie im Bedenken enthalten sei, auf diesem Reichstage gemacht werden solle, sonderlich ehe von denen, welche diese Sache berühre, Jemand gehört worden sei.“ Und diess that Melanchthon in demselben Moment und an demselben Orte, von wo aus er einen Brief an Oekolampadius schrieb und in demselben Luther's Abendmahlslehre besonders gegen dessen wirksame dogmengeschichtliche Angriffe in Schutz zu nehmen suchte [2]. Und diesen Gesichtspunkt hielt Melanchthon beharrlich fest. Als gegen Ende seines Lebens der Hardenberg'sche Streit in Bremen ausgebrochen war und von mehreren Fürsten wieder auf Religionsgespräche und Convente gedrungen wurde, sprach sich Melanchthon dagegen aus und verhehlte nicht seine Zweifel an der Möglichkeit überall eine völlig gleiche Lehrform zu erhalten. Indessen könne man auch ohne dieselbe in Eintracht leben, wenn nur die Fürsten der Streitlust der Theologen Schranken setzten [3].

Blicken wir auf die Schweiz, so begegnen wir dort einer gleichen Gesinnung.

Zwingli und Oekolampadius sind in Absicht auf die Auslegung der Einsetzungsworte unter sich nicht ganz einig; aber wie treu stehen sie ungeachtet dessen zusammen zum gemeinsamen Werk! Schon der Erste dagegen, welcher lutherischerseits die Controverse über das Abendmahl aufnimmt, Bugenhagen, beginnt in gereiztem Ton seine Polemik gegen die Schweizerische

[1]) Corp. Reform I, 1067.

[2]) Matthes, Leben Melanchthon's S. 102 ff.

[3]) a. a. O. S. 379.

Lehre; Luther aber macht den Anfang damit, dass er poltert und sogleich im Anfang gegen Zwingli herausfährt: er oder ich müssen des Teufels sein! Aber so gewiss auch die Schweizer ihrer Sache sind als einer Sache Gottes, und so verletzt durch Luther's Angriff, so erblicken sie darum in Luther's Lehre nicht eine Inspiration des Teufels, mit dem sich nicht geziemt zu unterhandeln, sondern Zwingli antwortet Bugenhagen mit hohem sittlichem Ernst und verweist ihm seinen gehässigen Ton, schärft ihm das Gewissen über das Aergerniss, das durch den Streit gegenüber den Papisten gegeben werde, und mahnt ihn mehr die Wahrheit im Auge zu haben, die höher gelte, als Menschenautorität; alles diess ohne Gereiztheit [1]). Später folgen die Schweizer bereitwillig, Zwingli sogar wider Willen seiner Obrigkeit, der Einladung nach Marburg. Wie gewinnt aber gerade hier Zwingli's ruhiges, besonnenes und zugleich warmes und freundliches Wesen in einem Artikel nach dem andern den Sieg über Luther's Voreingenommenheit! Ja, wer möchte, wenn er sich selber an die Stelle der beiden Männer in Marburg denkt, nicht lieber Zwingli gewesen sein, als Luther? Nach dem frühen Tod der beiden Führer bleiben *Heinrich Bullinger* und die übrigen Nachlebenden nicht nur ihrer Sache treu, sondern beginnen auch ihren Lehrbegriff symbolisch zu fixiren; aber die entgegenstehende Lehre gilt ihnen nicht als grundstürzender und seelengefährlicher Irrthum. Sie sind nicht trotzig gegen Verbesserungen verschlossen, wie sie denn später von Calvin sich weisen

[3]) ***Ad Joannis Bugenhagii Pomerani epistolam Responsio Huldrici Zwinglii*** d. d. 23. October 1525 Opp. III, p. 613 zum Schluss: *Habes ad omnia tua, quae in hanc epistolam tumultuarie congessisti, nostram sententiam. Quod si quis contentioni velit indulgere, nos hanc consuetudinem non habemus.... Moneo quoque tam te quam alios, ut ab isto pessimo convitiandi more temperent, ne vitilitigatores citius quam veri perquisitores esse videamur. Scripturis est nobis gerenda res rationibusque fide scripturae fultis, non tribunitiis clamoribus; habebimus nihilominus satis hostium et clamosorum qui nos explodunt; etiam dum ipsi sumus moderatissimi. An Roma tacebit? an principes isti, quos jam dudum accepti evangelii pudet? Nos ergo veritatem incontaminate tractemus, ut cum princeps hujus mundi diabolus veniat, nil quicquam in nobis habeat. Non potest ex integro Antichristus profligari, nisi et hoc errore labefactato corruat. Spectemus veri ante omnia faciem, non auctoritatem hominum, quae nihil valere debet, ubi veritas illuxit. Vale, ac omnia boni consule. Nos enim et hoc quod Hieronymi verbis erroris magistros appellasti cum aliis contumeliis boni consulimus.*

lassen, und lassen sich zu jedem Versuch der Einigung und Wiederherstellung brüderlicher Gemeinschaft willig herbei, bis Luther 1544 für immer die Brücke abbricht. Als Calvin 1538 auf den Plan tritt, ist er in Betreff des Prädestinationsdogma's seiner Sache vollkommen gewiss, gerade so wie Melanchthon in demselben Jahr in diesem Artikel zuerst umlenkt. Und doch als er 1546 Melanchthon's *loci* in französischer Uebersetzung herausgibt, bekennt er in der Vorrede, dass Melanchthon über Prädestination Alles, was für das Heil des Menschen nothwendig sei, gesagt und nur ausgelassen habe, was man auch ohne Nachtheil nicht wissen könne, und moderirt nur Luther's extravagante Ausdrücke [1]). Die Reformirten im westlichen Europa constituiren sich seit der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts in von der lutherischen geschiedene Sonderkirchen und stellen Bekenntnissschriften auf. Aber wie charakteristisch! Die meisten Bekenntnissschriften der einzelnen Landeskirchen sind nicht bloss von gelehrten Zugaben ziemlich frei, halten sich fern von einer schulmässigen Form, gehen überhaupt nur in einzelnen Bestimmungen hinaus über die Repetition des biblischen Lehrinhalts, sondern einige derselben durften sogar dem, was der *Consensus pastorum Genevensium* und die Schultheologie festhielt, indirekt und sogar direkt sich entgegensetzen [2]). Die reformirten Kirchen liessen hiermit bei ihrem Aufbau an der breiten „Grundlage der Apostel und Propheten“ sich genügen. Aber auch an polemischen Zuthaten gegen die lutherische Schwesterkirche sind diese reformirten Kirchenbücher überaus arm. Man liess die Theologen den nachgerade alt gewordenen Streit über das unterscheidende Dogma und die unterscheidenden Kirchengebräuche fortführen. Die reformirte Kirche dagegen redete und handelte überall, wie es ganz im Geiste der Calvinischen Tradition die Synode zu Charenton 1631 in den schönen Worten aussprach: *Que parceque les eglises de la confession d'Ausbourg convenoient avec les autres Eglises Reformées dans les points fondamentaux de la veritable religion, et qu'il n'y avoit ni superstition, ni idolatrie dans leur culte, les fideles de ladite Confession, qui par un esprit d'amitié et de paix se joindroient à la communion de nos Eglises dans ce roiaume, pourroient, sans faire aucune abjuration, être reçus avec nous à la table du Seigneur, et qu'en qualité de parains ils pourroient présenter des enfans au batême, pourvu*

1) Gieseler Kirchengeschichte III, 2. S. 173.
2) Gieseler S. 320.

qu'ils promisent au Consistoire de ne les soliciter jamais, ni directement, ni indirectement, de transgresser la doctrine reçue et professée dans nos Eglises; mais qu'ils les instruiroient et éleveroient dans les points et articles qui leur sont communs avec nous, et touchant lesquels les Lutheriens et nous sommes d'accord [1]. Noch fast hundert Jahre später erregte dieser Beschluss anstatt den Dank, lediglich den Abscheu der Lutheraner über das „synkretistische“ Dekret. Thomas Ittig in Leipzig beschloss seine Schrift: *Synodi Carentonensis 1631 indulgentia erga Lutheranos (1705)* mit den Worten: *Tali nulla salus paci, quibuscunque blanditiarum pigmentis incrustetur. Eam ergo Deus a nostris ecclesiis clementissime avertat* [2].

Aber selbst die reformirte Streittheologie hat neuerdings von competenter Seite das Zeugniss empfangen, dass sie „die ungerechte Bitterkeit der Lutherischen nie erreicht hat“ und dass nur ein Theil der Reformirten, wie Daniel Chamier in seiner *Panstratia catholica* (1626), im Geist etwa des lutherischen Calov der Lehre ihrer Kirche „den Stempel exclusiver Katholicität aufgedrückt hätten“ [3]. Es wird ihnen nachgerühmt: [4] „Immer führten die Reformirten nicht nur ihre innern Streitigkeiten mit mehr Anstand und innerer Anerkennung, sondern sie hatten auch mehr Verlangen nach Kirchenfrieden und nach Annäherung an solche, mit welchen sie sich trotz aller Dissense im Einzelnen doch im Fundament einig fanden, obwohl sie sich selbst von Katholiken an die Vergeblichkeit des Unternehmens hier die steinernen Herzen der Lutheraner zu beugen, erinnern lassen mussten [5]. Man darf aber solches Lob wohl um so höher an-

1) *Aymon, Tous les synodes nationaux des eglises reformées de France tom. II, p. 501.* Vergl. Henke G. Calixtus II, 1. S. 158.

2) Es verdient übrigens auch folgende ältere Thatsache als Seitenstück zu dem Beschluss von Charenton eine Erwähnung. Eine reformirte Fremdengemeinde in Deutschland, die keinen Prediger haben durfte, wollte wissen, ob sie die Kinder bei lutherischen Geistlichen dürfe taufen lassen. Zanchi, der hierüber weniger streng dachte, als früher Peter Martyr, meinte: könne man ohne Aufsehen und Aergerniss die Taufe nicht verschieben oder keinen reformirten Prediger finden, so möge man sich an einen lutherischen wenden, da man sich dadurch nicht verbindlich mache, das Kind lutherisch zu erziehen; eine Weigerung würde die unglückliche Trennung nur noch vergrössern. Schmidt, Girolamo Zanchi; in den Studien und Kritiken 1859. 4. S. 689.

3) Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik Bd. 1. S. 382. 404.

4) Henke, G. Calixtus und seine Zeit. Bd. 2. Abth. 1. S. 32.

5) Boyneburg an Hottinger, bei Tholuck. Siebzehntes Jahrhundert. Bd. 2. S. 372.

schlagen, als die reformirten Theologen, wenn sie aus Ketzerriecherei eine Profession gemacht hätten, Gelegenheit genug gefunden haben würden, den Lutheranern eine noch viel grössere Summe von Ketzereien aufzubürden, als von dieser Seite ihnen aufgebürdet zu werden pflegten. Wie verlockend war nicht in dieser Hinsicht nur allein die Ubiquitätslehre! Peter Martyr und Beza halten sich in den bescheidensten Grenzen, wenn sie auf Grund derselben die so entgegengesetzt scheinende Anklage des Eutychianismus und Nestorianismus erheben und zu begründen wissen. Denn wie mancher weitere häresiologische Pfeil hätte noch zugespitzt werden können, wenn Männer wie Nicolaus Hemming in Kopenhagen, der leuchtende Mittelpunkt der Melanchthon'schen Schule in Dänemark, der auf Andringen des Churfürsten August von Sachsen als Kryptocalvinist um 1579 aller seiner Aemter entsetzt worden war, zum Dank dafür nach Art der Hesshus u. A. Manches aus dem Stoff seiner *Catechismi Questiones (1560)* auf die polemische Esse zu bringen nicht verschmäht hätten! [1]) Vollends welch' ergiebigen Stoff hätten Luther's zahlreiche Schriften, voll von erhitzten und darum unerwogenen Aeusserungen mancherlei Art, der undankbarsten und gehässigsten, aber nach der Praxis der Flacianer auch frivolsten und seelengefährlichsten aller theologischen Künste darzubieten vermocht! Melanchthon scheint das recht gut gewusst zu haben. Denn als Luther einst unter den antinomistischen Händeln eine Predigt gehalten hatte, schrieb Melanchthon: *Ego plecterer, si hanc concionem scripsissem, adeo sunt insulsa judicia populi* [2]). Allein ihn hielt von der Uebung solcher Künste jene Gewöhnung

[1]) Hemming bekämpfte lebhaft die Ubiquitätslehre in jenem Werk, unter Anderem mit folgenden Gründen: Nähme man die Allgegenwart des Leibes Christi an, so werde die Auferstehungsgeschichte lauter Schein und müsse der Engel gelogen haben, da er zu den Frauen, die ihn im Grabe suchten, sprach: „er ist nicht hier.“ Auch solle ja unser verklärter Leib Christi verklärtem Leibe ähnlich sein: ob man denn annehmen könne, auch er werde allgegenwärtig werden? Auch sei es ja gar nicht nöthig, sagt er an einer andern Stelle, wo er die wahre *unio personalis* der göttlichen und menschlichen Natur nachweist, dass sich die beiden Verbundenen gleich weit erstreckten. Nicht die Art der Gegenwart, sondern die Wirklichkeit derselben sei Gegenstand des Glaubens. Vergl. Pelt in Herzog's Realencyklopädie unter Hemming S. 735. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. Gotha. 1857. I. S. 84. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie. Leipzig, 1862. 1, S. 302.

[2]) Corp. Reform. III, 420.

ab, welche er in dem berühmten Wort an Camerarius beschreibt: *Ego ita mihi conscius sum, non aliam ob causum unquam τεϑεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem* [1]), Hemming dagegen der Grundsatz: *Nihil juvat γνῶσις nuda, nisi accedat πρᾶξις, quam Paulus αἴσϑησιν vocat, videlicet quum vere sentitus in corde, quod mente conceptum est* [2]). Genug: auch sonst hatten die Reformirten nicht nur in ihrem bewegten Kirchenleben mehr zu thun, als die Lutheraner, sondern sie wussten auch Besseres zu thun, als die Uebung und Erlernung solcher polemischer Künste.

Man kann schliesslich den Contrast beider Confessionen in Absicht auf das Allgemeinheitsprädikat: die kirchenbildende Harmonie zwischen dem Einheits- und dem Allgemeinheitsbedürfniss auf der einen Seite, das kirchenzersplitternde Uebergewicht des ungestümen Einheitsdrangs über das Allgemeinheitsbedürfniss auf der andern Seite sich nicht leicht summarischer vor Augen stellen, als wenn man sich erinnert, dass das oekumenische Symbol der Reformirten ein Volkskatechismus, also im höchsten Sinn ein Kirchensymbol ist, dagegen jener Einheitsdrang des specifischen Lutherthums nicht eher zur Ruhe kommt, als bis er die Reinheit der Lehre entgegen einer in's Maasslose gesteigerten Summe von vermeintlich grundstürzenden und seelenverderblichen Irrthümern in einem Werk von solcher Breite und Fülle des theologischen Apparats, also in einem so unvolksmässigen Schulsymbol, gesichert zu haben glaubt, dass die Verfasser der Concordienformel selber den Gelehrten noch ein Hülfsmittel zum Verständniss ihres Werkes beigeben zu müssen glaubten [3]).

24. Ob sich nun aber der reformirten Kirche auch das nachrühmen lässt, dass sie ihren unleugbaren Drang nach Allgemeinheit auch in der Kraft des heiligen Geistes und in keiner andern zu verwirklichen gewusst habe?

An dem Geist der Bekenner des reformirten Abendmahlsdogma's haben deren lutherische Gegner bekanntlich von je her vielerlei auszusetzen gehabt. Er schien den Lutheranern nie der rechte zu sein. Es ist bekannt, dass Luther nach dem Schluss des Colloquiums in Marburg die Bitte Zwingli's sich ihm und den Seinen brüderlich erzeigen zu wollen, mit den Worten abwies:

1) Corp. Reform. I, 722.

2) Pelt S. 736.

3) Schenkel in Herzog's Theol. Realencyklopädie im Artikel: Concordienformel S. 101.

„ihr habt einen andern Geist, denn wir,“ [1]) und seine Gefühle für jene im Grund nur auf das Maass der auch einem Feind noch schuldigen Liebe reducirte [2]). Das spätere Lutherthum und wiederum das moderne unserer Tage hat sich viel zu schaffen gemacht mit dem „gesetzlichen Geist“ des Calvinismus im Unterschied von seinem eigenen evangelischen Kindschaftsgeist. Endlich hat in den Tagen der blühenden Polemik zu den stehenden Vorwürfen gegen die Calvinisterei auch derjenige der „Aulopolitik“ gehört d. h. die Reformirten ziehen die Fürstenmacht in ihr Interesse und „machen Fleisch zu ihrem Arm.“

Was Luther unter jenem „andern Geist“ sich gedacht hat, ist aus den Worten selber nicht ganz sicher zu entnehmen. Aber dass Luther damit eine Scheidelinie zwischen sich und den Bekennern des Schweizerischen Lehrbegriffs zu ziehen beabsichtigte, ist wohl unzweifelhaft, nicht minder, dass er sich des Verletzenden, welches in diesen Worten für dieselben lag, vollkommen bewusst war, indem er selber nicht unterlässt zu berichten: *ardebant toti, quoties haec audiebant* [3]). Zwar könnte Melanchthon eine Auslegung des Wortes zu geben scheinen, wenn er erklärt, dass aus vielen Reden der Gegner erhelle, *eos rerum spiritualium rudes esse,* sowie *quam nullam habebant christianam doctrinam* [4]). Nur leiht Melanchthon, damals in seinem theologischen Urtheil noch ganz und gar von Luther abhängig, hier und da sogar seinem jugendlichen Eifer wider die Gegenstände gemeinsamer Abneigung einen noch vollern Ausdruck, als Luther selbst, und man darf sich desshalb hier vielleicht nicht unbedingt auf ihn verlassen. Ob Luther mit jenem „andern Geist“ den vorgedachten „gesetzlichen Geist“ gemeint hat, lässt sich desshalb kaum bejahen, da 1529 der unter-

1) Walch XVI, S. 2825; später öfter von ihm wiederholt; de Wette IV, 26.

2) *Tandem id concessimus,* fügte Luther der Marburger Schlusserklärung bei, *ut articulo ultimo ponitur: ut fratres quidem non essent, sed tamen caritate nostra, quae etiam hosti debetur, non spoliarentur.* Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte 3, S. 171. Eine Uebersicht über das Gesammtgebiet der polemischen Schriftstellerei zwischen Lutheranern und Reformirten bei Matth. Pfaff, *Introductio in historiam theologiae litterariam. Tom. II, p. 171. ff.*

3) De Wette IV, 26; neuerdings ist jenes Wort Luther's, wie Dorner (über den theologischen Begriff der Union, in den Studien und Kritiken 1836. Heft 2. S. 278) rügt, von Harnack (die Union und deren neuester Vertreter; in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1854. Okt. und Nov.) „mit einem gewissen Wohlbehagen“ wiederholt worden.

4) Corp. Ref. I, 1107. II, 25. Guericke a. a. O. S. 170.

scheidende Charakter beider Reformationsströmungen in dieser Richtung sich noch nicht so kenntlich ausgeprägt haben konnte, ja Luther in Hinsicht auf Sittenzucht nicht abgeneigt war den Schweizern einen Vorzug einzuräumen. Näher läge es und stünde dazu ganz im Zusammenhang mit seiner später consequent festgehaltenen Betrachtungsweise, dass er bei jenem Wort an den vielberufenen Spiritualismus [1]), den Sekten- Schwarm- und Rottengeist gedacht hätte, dessen Incarnation er in Zwingli und allen jenen nüchternen Schweizern, welchen bis zu jenem Zeitpunkt die wirkliche Schwarmgeisterei der Wiedertäufer daheim wahrlich genug zu schaffen gemacht hatte, gleichwohl zu erblicken pflegte. Aber auch das ist nicht sehr wahrscheinlich in jenem Augenblick, wo ein Consensus in nicht weniger als vierzehn positiven Artikeln festgestellt und somit ein Resultat erzielt war, welches Luther vor Beginn des Gespräches für schlechterdings unmöglich gehalten hätte. Er konnte Angesichts dieser Thatsache in demselben Moment kaum etwa sagen wollen: „wir haben den heiligen Geist, ihr aber habet einen profanen Geist, den Geist dieser Welt.“ Vermuthlich war ihm, abgesehen von der obenbezeichneten Tendenz, das, was er mit jenem abweisenden, verletzenden Wort sagen wollte, im Einzelnen selbst nicht ganz klar. Es war lediglich der generalisirende Ausdruck der zu dem Colloquium mitgebrachten und dem wider alles Erwarten glücklichen Fortgang der Verhandlungen zum Trotz unüberwunden gebliebenen widerwilligen Stimmung Luther's, einer Stimmung, die vielleicht in dem, was wider Verhoffen und Wunsch zu Stand gekommen war, einen geheimen Stachel des Vorwurfs empfand, ganz gewiss aber auch jetzt aus den Verhandlungen herausspürte, dass dort eine Auffassung der religiösen und kirchlichen Aufgabe, überhaupt eine Richtung des Interesses vorherrschte, das sich mit dem eigenen nicht auf allen Punkten harmonisch berührte [2]).

[1]) Auch diese Art von Vorwürfen gegen die Reformirten hat sich z. B. Kliefoth von Neuem vorzubringen nicht gescheut, so dass Jul. Müller die richtige Bemerkung macht: „Unsere lutherische Theologie ist auf dem besten Wege sich den Spiritualismus zu einem Gespenst zu machen, das sie nicht ruhen lassen wird, bis es sie aus allem Glauben an die lebendig gegenwärtige Wirksamkeit des heiligen Geistes herausgescheucht hat.“ Vgl. das Verhältniss zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes a. a. O. S. 340.

[2]) Ueber Stahl's Deutung jener Worte Luther's vergl. die Abhandlung: Dr. Friedrich Julius Stahl, in der Neuen Evangel. Kirchenzeitung von Messner 1862. N. 26. S. 413.

Und dass dem wirklich so sei, wer dürfte Angesichts der Geschichte das wohl leugnen? Gerade eine Erörterung der beiden letzten, aus dem Munde der Lutheraner gegen die Reformirten so beharrlich wiederholten Vorwürfe wird das deutlich machen.

Was den Vorwurf des „gesetzlichen Geistes" betrifft, so ist derselbe freilich nur in sehr bedingter Weise als ein wirklicher Vorwurf zu betrachten. Indessen ist bereits gezeigt worden, dass demselben dogmatisch nicht alles Recht abzusprechen ist, d. h. es ist zuzugeben, dass die Stellung, welche abweichend von der lutherischen in der Dogmatik des Calvinismus die Begriffe Glauben, Busse und gute Werke zu einander einnehmen, sowie die *headship of Christ* da, wo sie die Bedeutung eines principalen Glaubensartikels angenommen hat, dazu beigetragen haben der reformirten Frömmigkeit einen alttestamentlich-gesetzlichen Zug kenntlich genug aufzuprägen.[1] Aber wie Viele von denjenigen, welche den lutherischen Stimmführern diesen Vorwurf nachzulallen gewohnt gewesen sind, mögen wohl zu allen Zeiten das dogmatische Fundament desselben wirklich sich deutlich gemacht haben? Wie viele von den Stimmführern selber aber mögen wohl eine Ahnung davon gehabt haben, was die eigentliche Wurzel dieser Unterschiedenheit des Geistes zwischen Lutherthum und Calvinismus ist? Nicht die Eigenthümlichkeit der dogmatischen Theorie hat in dem calvinistischen Gesellschaftskörper die Neigung zur gesetzlichen Weise der Frömmigkeit erzeugt, sondern umgekehrt Geist und Weise des Gesellschaftskörpers sind die Ursache gewesen, dass auch die Dogmatik die obigen Begriffe so und nicht anders zur Darstellung brachte. Gleichwie jener Vorwurf in der gewöhnlichen Form und Ausdehnung, besonders im Munde der heutigen Lutheraner und im Hinblick auf die Zustände ihrer Kirchen, immer etwas — gelinde gesagt — Auffallendes behalten wird, so steht überhaupt dem Lutherthum kein Recht zu diesen Vorwurf zu erheben, wie aus dem Nachfolgenden erhellen wird. Ein religiöses Gemeinwesen hat, wie jedes andere Gemeinwesen, zur Grundvoraussetzung seiner Existenz eine gewisse Zucht. Ein christlich-kirchliches Gemeinwesen vermag nur zu existiren, wenn es sich unter die Zucht des heiligen Geistes gestellt, und dieser Geist in der Gestalt eines alle Glieder lebendig durchdringenden Gesetzes sich ausgeprägt hat. Je vollständiger

[1]) Köstlin in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, herausgegeben von Schneider 1850. Juni S. 184.

sich dasselbe zu einer Kirche ausgestaltet hat, um so mehr wird auch ein gewisser gesetzlicher Zug in dem Ganzen desselben Raum gewinnen. [1]) Denn in der Kirche sind zwar nur die lebendigen Glieder der gläubigen Gemeinde berufen an der Leitung des Ganzen in wohlgegliederter Weise mitzuwirken; aber andrerseits haben auch alle diejenigen, welche wirkliche Glieder sind an dem Leibe Jesu Christi, Anspruch auf das active Bürgerrecht in seiner Kirche. Diese Eigenschaft ist aber eine Bestimmtheit des innersten Lebens, über welche als solche Niemand sicher urtheilen kann. Wie wäre Jemand im Stand die inwendige Lebendigkeit des Glaubens, die Lauterkeit der Herzensstellung seines Nächsten zum Erlöser, die Aechtheit seines Kindschaftsverhältnisses zu Gott zu bemessen? Ebendarum müssen äusserliche Kennzeichen gesucht werden, welche irgend ein Recht geben, wenigstens die Möglichkeit dieser Eigenschaften vorauszusetzen. Diese Kennzeichen aber sind Treue im Bekenntniss und Wandel nach dem Gesetze Gottes. Erinnern wir uns nun, abgesehen von Anderem, an die Thatsache, dass der Calvinismus zu dieser Art von kirchengesellschaftlicher Organisation sowohl durch innern Trieb, als durch die äussere Lage der Dinge fast überall gedrängt war, so erhellt hieraus die Bedeutung, welche für ihn das Sittengesetz gewann. Jener gesetzliche Geist und Zug war und bleibt für ihn die Bedingung seiner kirchengesellschaftlichen Existenz. Das Prädominiren desselben ist nicht sowohl eine Wirkung seiner eigenthümlichen Dogmatik, sondern diese wächst heraus aus der Eigenthümlichkeit seines kirchlichen Lebens. Die Dogmatik ist bei den Reformirten überhaupt nur ein *locus* in der Kirche, bei den Lutheranern umgekehrt die Kirche nur ein *locus* in der Dogmatik. Denn bekanntlich verzichtete das Lutherthum sehr frühe schon auf eine solche gemeindliche Organisation der Kirche. Es kam in seiner Mitte nicht eine regierende Gemeinde zu Stand, geleitet vom *minister verbi divini*, sondern nur eine gottesdienstliche Gemeinde, sich gruppirend um Kanzel, Altar, Taufstein und Beichtstuhl, geweidet vom *pastor* als Heerde im eigentlichen Sinn. Es gab hier nur ein „Amt", nicht „Aemter", nicht eine

[1]) So wird in der kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth Jahrg. 1854. S. 20 beredt geschildert, wie aus dem Streben in verwilderten Zuständen Ordnung zu schaffen, leicht ein gesetzliches Wesen entspringen kann, und wird die lutherische Geistlichkeit in der Zeit unmittelbar nach dem dreissigjährigen Kriege damit entschuldigt. Aber ganz in dieser Lage war die reformirte Kirche von Anfang an, und doch wird ihr das gesetzliche Wesen immer nur zum Vorwurf gemacht.

„Kirche", sondern nur ein „Kirchenthum". Ohne eine engere kirchlich-sociale oder politische Verknüpfung unter einander, in der grossen Mehrzahl sogar ohne eine Ahnung von der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses, standen hier die Glieder der Heerde, die gläubigen Jndividuen neben einander, ohne irgend wie veranlasst zu sein, etwas Anderes in's Auge zu fassen, als allein ihr Kindschaftsverhältniss zum Vater, anstatt wie dort zugleich das Wohl der ganzen Gemeinde im Herzen zu bewegen und dafür Sorge zu tragen, dass ein jeglicher als Glied und Bürger der *πολιτεία* erfunden werde, als ein treuer Knecht seines Herrn und Hauptes. In jener rein gottesdienslichen Gemeinde unter ihren Hirten war es nirgends ein drängendes Postulat die in die Erscheinung tretende Erfüllung des Sittengesetzes in der Art in den Vordergrund zu stellen, dass sich hieraus der „gesetzliche Geist" im Sinn des reformirten Christenthums hätte entwickeln müssen, und wenn die Dogmatik der Lutheraner aus dem Gemeindeleben überhaupt weniger Impulse empfing, als maassgebende Impulse im guten, wie im schlimmen Sinn auf dasselbe ausgehen liess, so waren ihre, was die Hauptsache betrifft, doch nur formell correcteren Bestimmungen über die Lehren von Glauben, Busse und guten Werken natürlich auch für die Frömmigkeit der Gemeinde maassgebend.

In diesem Sinn und Zusammenhang werden wir also den „andern Geist" bereitwillig zugeben. Aber wenn daraus eine missgünstige Folgerung gezogen werden sollte wider die Ausrichtung der Katholicitätsmission des reformirten Princips in der Kraft des heiligen Geistes, so müssen wir die Frage aufwerfen: wenn der Geist des Lutherthums der Kindschaftsgeist, der Geist des neuen Bundes, der Geist von Gott, der heilige Geist sein soll, wird man wohl zu behaupten wagen, dass der „andere Geist", der „gesetzliche Geist", der Geist des alten Bundes minder der heilige Geist sei, etwa der Geist der Welt und dass er von deren Fürsten stamme, dem Teufel? In solche Dilemma's verwickelt sich unvermeidlich jede outrirte Betrachtungsweise, welche darangeht Unterschiede, die in der Natur des religiösen Lebens und der auf dasselbe einwirkenden Faktoren aus der Aussenwelt gegründet sind, gewaltsam zu steigern zu unausgleichbaren Gegensätzen. Und das wird stets der Fluch sein, welcher sich einer ausschliesslich dogmatisch-doctrinären Betrachtungsweise an die Fersen heftet.

Indessen erhebt sich noch eine weitere Frage. Wenn jede Gemeinschaftsbildung bedingt ist durch Zucht, Gesetz und wenig-

stens ein Minimum von „gesetzlichem Geist“, so kann bei aller Lockerheit seines gesellschaftlichen Verbandes auch das lutherische Kirchenthum nicht ohne ein gewisses Maass von „gesetzlichem Geist“ seine Zwecke zu erfüllen im Stand gewessen sein. Und in der That war man hier, wenigstens im ersten Jahrhundert nach der Reformation, oft recht ernstlich bemüht um eine Zucht zur Wahrung des Societätscharakters gegen wirkliche oder vermeintliche Irrlehrer und Abtrünnige, wie gegen Heuchler, falsche Brüder und solche, die den Namen Christi durch einen lasterhaften Wandel schändeten. [1]) Freilich kam man damit nirgends weit, da solche Zucht an eine Gemeindeorganisation gebunden ist, welche dem lutherischen Kirchenthum fehlte. Man übte daher die Zucht, so gut es gehen wollte, und so gut man es verstand, von oben, anstatt von unten, d. h. durch das Medium der Pastoren, Superintendenten, Consistorien und Summepiskopen. Ob nun dort der „gesetzliche Geist“ in minderer Stärke waltete, als in der reformirten Gemeinde? In minderer Stärke gewiss nicht, aber in „anderer“ Weise der Darlegung; auf die Art der Darlegung aber kommt sehr viel an. Dass es oft in ziemlich römischer Weise, in ächt hierarchischer Manier geschah, — das beweist die schon sehr zeitig eintretende Nothwendigkeit den Pastoren die Uebung des Bannes zu verbieten und ihn den Consistorien vorzubehalten, das beweist ferner der Blick in jede der grösseren Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, soviel von ihren Zuchtvorschriften auch lediglich auf dem Papier stehen blieb; das beweist endlich besonders die Consistorialpraxis und Consistorialjurisprudenz des siebenzehnten Jahrhunderts, von welcher bereits die Rede war. Nur brachte es die „andere“ Weise der Darlegung selten über das Wollen hinaus zum wirklichen Vollbringen. Der „gesetzliche Geist“ in seiner energischsten Concentration im „Amt“ des Wortes vermochte nirgends den „gesetzlichen Geist“ in seiner Erscheinung als Gemeingeist der Societät und Uebung durch die Gemeinde-„Aemter“ auch nur entfernt zu ersetzen. Das hohe Gut einer kirchlichen Zucht ohne die Gefahr pfäffischer Beimischung blieb dem „andern Geist“ vorbehalten.

[1]) Ueber die Zuchtübung in den ältern Zeiten der lutherischen Kirche: *Fecht, de Excommunicatione ecclesiastica ejusque indole et aequitate tractatio theologica Godofredo Arnoldo opposita. Rostochii et Lipsiae. 1712.* Pertsch, Recht des Kirchenbannes. Wolfenbüttel. 1738. S. 653 ff. Dazu die Werke von Schubert und Knös über die Verfassung der Kirche Schwedens.

25. Um nun noch von der „Aulopolitik“ [1]) und dem „Arm des Fleisches“ zu reden, — wer möchte wohl bei einem Blick in die Geschichte beider Confessionen die Behauptung wagen, dass Fürsteneinfluss und Fürstenmacht an Stelle des heiligen Geistes die Medien gewesen, durch welche die reformirte Kirche ihren Expansivtrieb zu bethätigen gesucht habe? Ein solcher Vorwurf könnte doch wahrlich nur die Reformirten in Deutschland und etwa, nur in einem freilich viel begrenzteren Sinne, diejenigen in der Schweiz treffen. In Deutschland aber thaten Calvinisten und Kryptocalvinisten in dieser Hinsicht doch nur genau das Nemliche, was sie von den Lutheranern hatten thun sehen. Die deutschen Schweizer dagegen, wenn sie die Gewohnheit hatten, über Vertauschung des alten Glaubens mit dem neuen die Gemeinden „abmehren“ zu lassen, oder wenn Bern den noch sehr unvorbereiteten Bevölkerungen der eroberten Savoyischen Districte um den Genfer See keine andre Wahl liess, als sich auch im Glauben der neuen Herrschaft anzuschliessen, thaten ebenfalls genau nur dasjenige, was den damals herrschenden Anschauungen von christlicher Obrigkeit und den seit 1555 in Augsburg für Deutschland proklamirten Rechtsgrundsätzen über das Reformationsrecht der christlichen Obrigkeit entsprach. Im übrigen Europa dagegen zerfallen die reformirten Kirchen bekanntlich in zwei Classen: in die „Kirchen unter dem Kreuz,“ welche unter den grausamsten Verfolgungen und Drangsalen geduldig stille hielten, und während das Blut ihrer Märtyrer in Strömen rann, nur die Tröstung des heiligen Geistes erharrten und empfingen, und in diejenigen Kirchen, deren Glieder die hugenottischen Bündnisse, den Geusenbund und die Covenants, schliessen halfen und unter dem Rufe: „Hie Schwert des Herrn und Gideon!“ ihren Glauben mit den Waffen in der Hand vertheidigten. Ueber die Westphal und ihres Gleichen, welche dort nur „Märtyrer des Teufels“ erblickten [2]), braucht man kein

[1]) *L. Hutter, Calvinista Aulico-Politicus etc. Wittenb. 1610. Hoë ab Hoënegg, Calvinista aulico-politicus alter. Wittenb. 1614.*

[2]) Das spätere Lutherthum war immer noch nicht geneigt bei den Reformirten ein eigentliches Märtyrerthum anzuerkennen. Im Streit mit G. Calixtus in Helmstädt kam die Materie zur Sprache. Der Chursächsische Theolog Hülsemann in seinem *Iudicium de Calixtino desiderio et studio sarciendae concordiae ecclesiasticae* von 1650 bemerkt: Mit Unrecht citire Calixtus die Stellen von der Bruderliebe 1. Joh. 2, 11; denn das sei ja gerade zu leugnen, dass Calvinisten und Katholiken als Brüder anzusehen seien. Mit Unrecht nenne man sie Märtyrer; denn für

Wort zu verlieren. Was dagegen die Bewaffnung der Protestanten in Frankreich, den Niederlanden, Schottland und England betrifft, oder „den Arm des Fleisches," welchen sie gegen die Valois, die Stuarts und den Spanischen Philipp II. erhoben, so müssen wir darüber auf schon bei anderer Gelegenheit Ausgesprochenes zurückkommen. „Dem einmal entzündeten Glaubenshass war ein Vorwand nicht unwillkommen, die Sacramentirer auch als gemeine Rebellen schmähen zu können. Eine weniger an der Buchstabenorthodoxie hangende, weniger auf die Polemik erpichte, aber damit gewiss nicht weniger lautere Frömmigkeit hätte ohne Zweifel mehr Ursache zum Dank gegen Gott, als zur Anklage von Glaubensverwandten in der Fügung gefunden, welche in Deutschland der protestantischen Kirche als solcher durch Dazwischentreten der Territorialfürsten im Ganzen solche offenkundige Verwicklungen mit der Politik, ihren Gläubigen aber solche schwere Versuchungen, wie diejenigen, welche die calvinistischen Völker nicht immer glücklich überwunden, im Ganzen mehr ersparte. Auch hätte eine unbefangenere Vergleichung, wenigstens zu gewissen Zeiten, in den beiderseitigen Zuständen ohne Zweifel mehr Analogieen entdecken lassen, als entdeckt wurden. Denn auch in Deutschland lehnte sich die Reformation ebenso bestimmt an vorhandene, über ihre Legitimität in Conflikt gerathene politische Gegensatzbildungen an, als im westlichen Europa. Die angestrebte Unabhängigkeit der grossen Reichsfürsten von der unter Karl V. sich wieder stark in sich zusammennehmenden Kaisergewalt, welche dem Lutherthum sich als Schirm darbot, beruhte schwerlich auf einem entschiedeneren objektiven Rechtsgrund, als die Entschlossenheit der kleinen Vasallen und Communen in Frankreich und den Niederlanden, der Parlamente in Schottland und England, sich von der steigenden Krongewalt die Freiheiten ihrer Väter um keinen Preis rauben zu lassen. Auch hätte man sich bescheidentlich daran erinnern sollen, dass wenn Luther seine aus Gewissensgründen lange verzögerte Einwilligung zum gewaffneten Widerstand der Fürsten gegen den Kaiser endlich gegeben, er sie doch nur mit halbem Herzen gegeben hatte.

Irrthümer gebe es keine Märtyrer. *Qui in Galliis, Belgio, Hispania superiore seculo cremati sunt Calvinianis dogmatibus infecti, in tantum sunt martyres in quantum veritatem nobiscum profitebantur; nequaquam vero quatenus haereticam labem coadmiserunt, sive inscii et ignari, sive scientes et prudentes. Non supplicium sed causa facit martyres.* Henke, G. Calixtus und seine Zeit Bd. 2. Abth. 2. S. 202.

Aber wenn auch vor dem politischen Interesse der protestantischen Fürsten bekanntermaassen die Anstösse leichter sich beseitigen, welche das Verhalten der ausländischen Glaubensgenossen darbot, so brachte doch ebenso bekanntermaassen in den Kreisen der lutherischen Orthodoxie der Vorwurf der Rebellion die französischen Hugenotten, wie die Niederländischen Calvinisten vollends um alle Sympathie. Im Beginn des dreissigjährigen Krieges aber trennten ähnliche politisch-religiöse Missverständnisse die lutherischen Reichsglieder von dem zunächst durch die calvinistischen in Anregung gebrachten und darnach wirklich geschlossenen gemeinsamen Vertheidigungsbündniss. Theilnahmlos sah man lutherischer Seits die protestantische Union von der katholischen Liga gefällt werden, und wenn in der Folge Gustav Adolfs Waffenhülfe gegen den Kaiser von einem Theile der deutschen Lutheraner mit jubelnder Freude, von dem andern mit Lauigkeit und Kälte aufgenommen wurde, so war die Consequenz wenigstens nicht auf Seiten des ersteren. Ja noch gegen das achtzehnte Jahrhundert hin schrieb der dänische Hofprediger Hector Masius[1]) († 1709) Bücher über die Gefährlichkeit der reformirten Religion für die Ruhe der Staaten. Die Geschichte weiss nichts davon, dass der Calvinismus solche Vorwürfe durch entgegengesetzte erwiedert hätte, wozu es ihm nicht schwer geworden sein würde gar manche Anlässe zu finden [2]). Nirgends hat er unseres Wissens das Lutherthum für ein Princip des Despotismus und Servilismus erklärt. Er steht auch in diesem Betracht im ganzen Verlauf der Polemik ungleich schöner und würdiger da und hatte nicht Ursache, der christlichen Staaten- und Sittenbildung sich zu schämen, welche aus seinen Kämpfen hervorgegangen war" [3]).

[1]) Hierher von ihm: *Interesse Principum circa religionem evangelicam.* Hafn. 1687. Das treue Lutherthumb entgegengesetzt der Schule Calvini. Hafn. 1690 u. a. Näheres bei Henke, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche Bd. 4. S. 541.

[2]) Ist doch der Servilismus lutherischer Hoftheologen älterer Zeit neuerlich gewiss von höchst unverdächtiger Seite in den stärksten Ausdrücken gerügt worden, nämlich in Guerike's und Rudelbach's Zeitschrift für luther. Theologie und Kirche. 1846. 3. S. 12.

[3]) Meine Schrift: Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen S. 580 ff. Gern lassen wir hier noch das Urtheil eines berufenen Stimmführers in Sachen des Calvinismus folgen: H. von Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung 1789. 2. Band (die Geschichte des politischen französischen Calvinismus von 1560 bis 1574) Gotha. 1859. S. 3: „Es lag dem

Also auch lutherischer Seits der Arm des Fleisches! Aber nicht bloss in dieser Art von Anwendung. Denn — man darf sich wohl die Frage erlauben — von welchem Stoffe war denn der Arm, von welchem das lutherische Kirchenthum laut J. B. Carpzov's Consistorialjurisprudenz in constanter Praxis unbedenklich Gebrauch zu machen pflegte? Wir haben bereits oben auf diese Frage Antwort ertheilt.

Calvinismus die Versuchung nach der Stellung der herrschenden Staatsreligion zu trachten, um so näher, als seit Constantin dem Grossen keine andere anerkannt worden war, und als die Calvinisten in der katholischen Kirche nur eine falsche zu erblicken gewohnt waren. Dazu kam noch, dass sie in alttestamentlich-theokratischen Begriffen, in der Ansicht, dass die Staatsregierung, wie die israelitischen Machthaber, die falsche Religion abzuschaffen und die wahre einzuführen habe, wohl mehr noch, als es in ihrer Zeit lag, befangen und von den sanguinischsten Hoffnungen erfüllt, wohl daran denken mochten von der Staats- und bürgerlichen Gewalt jene Stellung für sich zu vindiciren und die katholische Religion und Kirche in das Verhältniss einer unerlaubten zurückdrängen zu können. Dessen ungeachtet war der französische Calvinismus von einer Fülle evangelischen Geistes durchzogen und durchdrungen, welcher ohne die ihm sich aufdrängende, ganz ausser ihm liegende Veranlassung ihn lange noch und vielleicht immer vor dem Ergreifen der Waffen des Fleisches bewahrt hätte. Ausserdem muss zur gerechten Beurtheilung des französischen Calvinismus und zur Widerlegung des gemeinen Vorwurfs, mit den Waffen des Fleisches sich Bahn gebrochen zu haben, berücksichtigt werden, dass erst, nachdem er durch die ihm beiwohnende innere Kraft dieses bewirkt, in Lehre und Verfassung völlig sich ausgebildet und eine später nie erlangte innere Stärke und äussere Ausdehnung gewonnen hatte, seine Bekenner zu ihnen ihre Zuflucht nahmen. Wenn wir also sogar von einem politischen Calvinismus reden zu müssen glauben, so haben wir die Ursache davon nicht in der Lehre oder in der französischen Reformation überhaupt, sondern in den erwähnten, ausser ihr liegenden Umständen zu suchen, welche mit unvermeidlicher Nothwendigkeit sich ihr aufdrängten. Doch lässt uns das historische Interesse nicht verschweigen, dass, wie stets das Leben auf den Begriff einwirkt, oft ihn erzeugt, bedingt, alterirt, so auch diese Umstände, kurz der ganze geschichtliche Complexus des Calvinismus auf seine weitere Entwicklung in Lehren und Vorstellungen einen Einfluss ausübten. Die geschichtliche Kritik muss hier aber mit Besonnenheit verfahren und das Principielle von dem Accidentiellen ausscheiden.“ An einer andern Stelle S. 265 äussert der Verf. „Wenn wir den französischen Calvinismus vielfach mit der Politik verflochten, ja tief in sie versunken sehen, so dürfen wir doch nicht verkennen, dass er von ihr wohl zeitweise alterirt und versetzt, nicht aber verschlungen wurde. Auch unter den heftigsten und blutigsten Kämpfen, unter den Greueln des Fanatismus und unter dem Getriebe der Intrigue glich er einem von einer Schlange umwundenen und mit ihr ringenden Manne, welcher, wenn auch in seinen Bewegungen gehemmt, doch immer noch zu Lebensäusserungen Kraft und Spielraum sich erhielt.“

Wie es dahin gekommen, erzählt Gass: „Die Scheidung des Geistlichen von weltlicher Herrschaft und Macht war im Lutherthum einer der bedeutendsten reformatorischen Grundsätze gewesen; jetzt, nachdem der Münzerische Wahnsinn den protestantischen Namen besudelt, nachdem Schwarmgeister zur Rechten und zur Linken die furchtbare Gefahr des Secten und Rottengeistes dargethan, wagten es die Reformatoren nicht, mit dieser Scheidung Ernst zu machen und der Kirche eine selbständige Grundlage der Verwaltung zu geben, sondern boten 1542 selber die Hand zu einer Einrichtung der Consistorien, welche den Fürsten und ihren Commissarien bald den grössten Einfluss auf alle innern Angelegenheiten der Kirche verschafften. Strenge Visitation und Jurisdiction, Censur, Androhung weltlicher Strafen, Gefängniss und Absetzung waren die verzweifelten Mittel, den unreinen oder uneinigen Geist zu bannen.“ [1])

Mit einem Worte: jener „andere Geist,“ von welchem Luther in Marburg redete, — sein wirkliches Vorhandensein muss constatirt werden. Es ist im Unterschied von dem theologisch-dogmatischen Geist des Lutherthums der kirchlich-ethische Geist des Zwinglianismus, welchen Luther damals schon durchfühlte, — ein Unterschied des Geistes, in dessen Durchbildung beide Gestaltungen des Protestantismus, besonders seitdem Calvin diese Richtung des Zwingli'schen Wesens noch um so viel grossartiger und energischer zu vertreten angefangen hatte, immer bestimmter auseinander gingen. In der gesetzlichen Handhabung der Einheit in ihrem innern gesellschaftlichen Leben waren beide kirchliche Gemeinschaften im Ganzen wohl gleich streng, obschon in einer sehr verschiedenen Form nicht nur, sondern auch in einer verschiedenen Richtung des Interesses. In ihrem Streben nach Katholicität aber gegen Aussen sind sie

[1]) Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik 1, S. 52. Specielleres bei Weber, Sächsisches Kirchenrecht. Bd. 1. Noch bis 1860 war das lutherische Schweden das einzige protestantische Land, in welchem der, wenn auch unter sehr entschuldigenden Umständen seit 1593 (Guericke a. a. O. S. 247) aufgestellte Grundsatz, dass ein Schwede nur Lutheraner sein darf, wenigstens in thesi noch durch das wider Abfall von der Landeskirche geübte Strafrecht aufrecht erhalten (Herzog's Theol. Realencyklopädie Bd. 14. S. 83) ward, und das lutherische Mecklenburg der einzige protestantische Bundesstaat, in welchem dem Artikel der Bundesakte von der Gleichberechtigung der drei christlichen Confessionen die volle Geltung versagt und Sektirerei mit Geld- und Gefängnissstrafe geahndet wird. Vgl. Neue Ev. Kirchenzeitung 1859. N. 12.

grundverschieden. Denn dazu hätte das tonangebende Lutherthum eines „andern Geistes“ bedurft, und nur weil die reformirte Kirche diesen „andern Geist“ durch die Gnade Gottes ihren eigenen nennen durfte, gelang es ihr in Kraft desselben zur Katholicität so mächtige und immer wiederholte Schritte zu thun. Es war aus der Reihe der *καρποὶ τοῦ πνεύματος* Gal. 5: 22 die *πραότης* und *μακροθυμία*, jenes *πνεῦμα πραΰτητος* 1. Cor. 4, 21., in welchem Zwingli'n, wie Oekolampadius erzählt, „die Augen übergingen, dass es Jedermann merkte,“ als Luther die Schweizer dem gerechten Gerichte Gottes übergeben hatte, und in welchem er selbst dann noch die Hand zum Frieden bot, als die Verhandlungen über das Abendmahl gescheitert waren, mit den Worten: es seien keine Leute auf Erden, mit denen er lieber einig sein wolle, als mit den Wittenbergern.

26. Aus der Erwägung jener drei für die christliche Kirchenbildung constitutiven Grundsätze ergibt sich von selbst, wie gross der Einfluss sein musste, welcher von der mit dem Abendmahlstreit eintretenden Wendung im Geist des lutherischen Protestantismus auch auf die kirchengesellschaftliche Ausbildung desselben geübt ward. Dieser Einfluss war so gross, dass während es in andern Theilen des protestantischen Europa zu einer bestimmteren Auseinandersetzung zwischen Geistlichem und Weltlichem und wenigstens zu Versuchen der Gründung einer organisirten Kirche kam, in Deutschland umgekehrt Kirchliches und Staatliches immer tiefer in die bereits geschilderte verwirrende Vermischung geriethen, und der Protestantismus, anstatt zu einer Kirche, es hier nur zu einem Kirchenthum zu bringen vermochte. Es ist neuerdings dem vielfach verbreiteten Irrthûm entgegengetreten und bewiesen worden, dass die deutschen Reformatoren die Kirchenverfassung keineswegs etwa unter die *adiaphora* oder *res mediae et indifferentes* gerechnet haben, [1]) wenn diess überhaupt Jemand, wenigstens von Melanchthon, glaublich finden sollte. Und dennoch gerieth der Protestantismus Deutschlands nach dieser wichtigen Seite hin in jene verkehrte Richtung. Wer möchte leugnen, dass dieses Ergebniss durch das Eingreifen auch noch mannichfacher anderer Faktoren in den Entwicklungsgang des Protestantismus bei seinem Durchgang durch die einzelnen Länder mit bedingt war! Aber soviel dürfte unbestreitbar zu

[1]) Haupt, der Episkopat S. 15.

beweisen sein, dass dieses Ergebniss in letzter Instanz doch nur die unausbleibliche Folge eines ungleichen Verhaltens der Reformirten und Lutheraner zu der vornehmsten Forderung der christlichen Gemeinschaftsbildung war, nemlich der Forderung darzustellen eine Gemeinschaft der Heiligen. Diese Verschiedenheit des Verhaltens aber tritt kenntlich hervor in allen Perioden des langwierigen Streites über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl.

Auch daran soll noch einmal erinnert werden, dass es für unsere Untersuchung nichts ausmacht, ob man sich in der Abendmahlsfrage selber persönlich auf die Seite Luther's, oder ob man sich auf diejenige Zwingli's oder Calvin's gestellt findet. Es lässt sich ferner bereitwillig zugeben, dass auch die Reformirten in der Polemik sich nicht frei hielten von schroffen Ausdrücken, namentlich von beissender Ironie gegenüber dem polternden Pathos und den plumpen Invektiven ihrer Gegner. Ja man mag sogar die Bedeutung der Differenz im Abendmahl so hoch anschlagen, dass hiernach die Trennung der beiden Kirchenkörper als etwas, dem schlechterdings nicht zu entgehen ist, als vollkommen gerechtfertigt erscheint. Immerhin wird unter Anerkennung alles dessen eine unbefangene, d. h. neben dem religiösen auch den sittlichen Standpunkt sich bewahrende Betrachtung der Haltung der Reformirten in dem betrübenden Streitverlauf einen entschiedenen Vorzug vor derjenigen der Lutheraner einzuräumen sich gedrungen finden. Durch den Jahrhunderte langen Streit wird das obige (S. 400) Wort Zwingli's an Bugenhagen: *Quod si quis contentioni velit indulgere, nos hanc consuetudinem non habemus . . . Spectemus veri ante omnia faciem, non auctoritatem hominum, quae nihil valere debet, ubi veritas illuxit*, im Grossen und Ganzen aus den Thatsachen sich bewähren.

Wir haben hier vor Allem auf die gewiss charakteristische Thatsache hinzuweisen, dass Luther's Person und Verdienst nicht nur bei Männern, wie Zwingli und in seinem Kreis, in hoher Schätzung stand (vgl. o. S. 147), sondern auch ungeachtet seiner fortgesetzten und immer feindseliger werdenden Ausfälle auf die Reformirten bei diesen stets in hoher Schätzung blieb, während die Lutheraner, weit entfernt von einer Schätzung, nicht einmal zu einer billigen und glimpflichen Beurtheilung Calvin's, geschweige denn Zwingli's sich je zu erheben wussten. Erinnern wir uns unter vielen andern nur an die Ausprachen Zwingli's, [1]) Ole-

[1]) „Luter", sagt Zwingli, „ist, als mich bedünket, ein so treffenlicher stry-

vian's, [1]) besonders aber an diejenige, welche, und zwar unmittelbar nach dem Erscheinen von dessen „Kurzem Bekenntniss über das Nachtmahl Christi," in einem Briefe Calvin's an Bullinger vom 25. Nov. 1544 [2]) sich findet: *Audio Lutherum tandem cum atroci invectiva non tam in vos, quam in nos omnes prorupisse. Nunc vix audeo a vobis petere, ut taceatis. — Sed haec cupio vobis in mentem venire, primum quantus sit vir Lutherus*, et *quantis dotibus excellat, quanta animi fortitudine et constantia, quanta dexteritate, quanta doctrinae efficacia hactenus ad profligandum Antichristi regnum et simul propagandam salutis doctrinam incubuerit. Saepe dicere solitus sum, etiamsi me diabolum vocaret, me tamen hoc illi honoris habiturum, ut insignem Dei servum agnoscam, qui tamen, ut pollet eximiis virtutibus, ita magnis vitiis laborat. Hanc intemperiem, qua ubique ebullit, utinam magis frenare studuisset; vehementiam autem, quae illi est ingenita, utinam in hostes veritatis semper contulisset, non etiam vibrasset in servos Domini; utinam recognoscendis suis vitiis plus operae dedisset! Plurimum illi obfuerunt adulatores, cum ipse quoque natura ad sibi indulgendum nimis propensus esset. Nostrum tamen est sic reprehendere quod in eo est malorum, ut praeclaris illis donis aliquid concedamus. Hoc igitur primum repu-*

ter Gottes, der da mit grossem ernst die gschrift durchfündelet als keiner in tusend jaren uf erden je gesyn ist, und mit dem mannlichen unbewegten gemüt, damit er den papst von Rom angegriffen hat, ist jm keiner nie glych worden, als so lang das papstum gewäret hat, doch alle anderen ungescholten. Wess aber ist söliche That? Gottes oder Luters? Frage den Luter selbs, weiss ich wol, er spricht: Gottes. Warum schrybst du denn anderer Menschen leer dem Luter zu, so er sy selbs gott zuschrybt?" Werke, Bd. 1. S. 255.

1) Oleviani Vorschlag, wie Dr. Luther's Lehre von den heiligen Sacramenten (so in seinem kleinen Catechismo begriffen) aus Gottes Wort mit der reformirten Kirche zu vereinigen sei: „Für's Andere bekenne ich hiermit rund, dass ich von Dr. Luther sel. anders nicht halte, denn von einem grossen Diener Gottes, den ich auch von Herzen liebe, und anders nicht denn in Ehren von ihm rede. Ich zweifle auch nicht, da der gute, ehrliche Mann noch hier leben und diese Betrachtung sehen sollte, er würde mit derselben als schriftmässig zufrieden sein. Auch in keinem Unguten aufnehmen, dass wir dasjenige thun, darum er selbst in der Vorrede auf seine Bücher mit folgenden Worten gebeten: Vor Allen Dingen bitte ich den christlichen Leser, und bitte ihn um des Herrn Jesu Christi willen, dass er diese meine Schriften mit Bedacht und Urtheil lese und wisse, dass ich vor Zeiten ein Mönch gewesen bin u. s. w. Das sind Dr. Luthers seligen Worte." Sudhoff, Fester Grund christlicher Lehre; ein Hülfsbuch zum Heidelberger Katechismus. Frankfurt a. M. 1854. S. 208.

2) *Epist. et resp. ed. Genev. p. 383.*

tes, obsecro, cum tuis collegis, cum primario Christi servo, cui multum debemus omnes, vobis esse negotium.

Wahrlich nur einer Gesinnung, welche sich so grossartig über die Misère einer kleinlichen schultheologischen Reizbarkeit zu erheben weiss, wie diese, war es gegeben eine Kirche zu gründen!

Ferner: die Reformirten gaben ihrer Abendmahlslehre in ihren Symbolen und Liturgieen einen bestimmten Ausdruck. Aber die Lehre der Lutheraner galt ihnen nicht, wie es bei diesen der Fall war, als ein „grundstürzender" und „seelenverderblicher" Irrthum. Die Reformirten constituirten sich als eine von der Lutherischen geschiedene Sonderkirche. Aber sie fanden darin nicht einen nöthigenden Grund zur Aufhebung der brüderlichen Gemeinschaft. Daher galt es in den reformirten Kirchen als Regel auch die Lutheraner zum Abendmahl zuzulassen, und noch im siebenzehnten Jahrhundert ward diess von der Synode zu Charenton (S. 401) ausdrücklich ausgesprochen. [1])

Endlich: sowohl vor, als nach erfolgter Trennung erhielt sich unter den Reformirten ein lebhaftes Verlangen nach Versöhnung, nach Frieden und nach einem einträchtigen Verhältniss zwischen beiden Schwesterkirchen. In diesem Interesse wurde von reformirten Gelehrten eine Reihe von Schriften verfasst, welche jenen „andern Geist", den Geist ihrer Mutterkirche, athmeten, indem sie stets an der Ansicht festhielten, dass beide Theile in dem Wesentlichen der Lehre übereinstimmten, dass sie die abweichenden Meinungen gegenseitig dulden, gegen Rom aber gemeinsame Sache machen müssten. Wir erinnern an die Friedenstheologie der beiden Heidelberger: Franz Junius [2]) und David Parëus, [3]) wie an die verwandten Bemü-

[1]) Wie kleinlich nimmt sich dagegen die Begehrlichkeit glücklicher Weise nur gewisser Fraktionen des heutigen strikten Lutherthums aus, welche in jeder lobenden Erwähnung Luther's in reformirten Kreisen sogleich ein *testimonium veritatis* gegen das reformirte Bekenntniss findet! Kliefoth und Mejer, Kirchliche Zeitschrift. Jahrg. 1859. Juni. S. 349. Wie sticht dagegen ab und zeugt dawider u. a. Calvin's obiges: *quantus sit vir Lutherus etc.* und aus neuerer Zeit die gewiss aufrichtige Anerkennung, welche der Reformirte Tholuck den „Lebenszeugen" der lutherischen Kirche gezollt hat! Herder aber in seinem dort angeführten Worte hat sicherlich nicht an das lutherische Bekenntniss allein gedacht.

[2]) *Irenicum. 1592.* Ueber Junius zu vergl. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit 1. S. 217. Gass, Gesch. der protest. Dogm. 1, S. 139.

[3]) *Irenicum. 1614.* Ueber Parëus vergl. den Artikel Henke's in Herzog's Theol. Realencyklopädie Bd. 11.

hungen von Johannes Crocius in Marburg [1]) und L. le Blanc de Beaulieu in Sedan († 1675) [2]). Wir erinnern ferner an die Reihe von Versuchen zur Wiedervereinigung der beiden getrennten Confessionen, welche sich durch das ganze sechzehnte und siebenzehnte Jahrhundert hindurchziehen, und die man stets von hervorragenden Männern der reformirten Kirche ausgehen sieht, die aber nur unter den Reformirten lebendigen Anklang fanden, während sie beharrlich von der Widerwilligkeit der Lutheraner zurückgewiesen wurden. *Tanta est*, schreibt David Parëus, *quorundam adversae partis Theologorum, nescio κακοήθεια dicam, an ἀῤῥωστία et incogitantia hoc tempore, ut potius cum Papistis, capitalibus Evangelii hostibus, contra reformatas Ecclesias, quam cum his adversus Papistas syncretismum faciendum, familiariter conversandum, societatem colendam, plusque Papistis, quam Calvinistis, quos vocare solent, fidendum esse, palam scribere, suisque suadere non erubescant.* [3]) Wie selten erschallten damals aus der lutherischen Kirche noch Stimmen, wie diejenige des als Pastor in Regensburg 1611 verstorbenen Christoph Donauer, der

[1]) Claus, Joh. Crocius. Cassel. 1848. S. 26. Ueber die Schmähungen, welche er und die reformirte Lehre von den Lutheranern Affelmann und Rost in Rostock, sowie von Hoë von Hoënegg in Dresden zu erfahren hatte S. 35. 36. 62. Affelmann sagt unter anderem: der Gott der Lutheraner und der Calvinisten sei nicht derselbe, jener Gott sei der Teufel; ja schlechter noch als der Teufel, denn er sei der Urheber der Sünde, und durch das Brodbrechen und die Bilderfeindschaft mache man die Religion zum Spott. Rost macht den Calvinisten den Christennamen streitig; ferner sagt er gegen Crocius: es gibt nur Eine wahre Religion, ***Crocius religionem nostram*** (d. h. die Lutherische) ***veram esse fatetur***, ***ergo*** kann durch die Calvinische Religion Niemand selig werden. Hoë heftet Crocius Namen an, wie Calvinistischer Tuckmäuser, Pasquillant, ***narrifex*** über alle Narren, Diffamant, Ehrendieb, in dem kein redlicher Blutstropfen, Majestätslästerer, und Lügner, Sycophant, ***scurra***, Lotterbube, ein Mohr, ein Jeminit, ein fauler Schlüngel etc. Der Reformirte Castenius sagt nicht mit Unrecht von Hoë's Schrift gegen Crocius, dass man sie eher für eines groben Bacchanten, als eines Doctors Arbeit ansehen müsse, und beweist ihm mit gleicher Logik, dass Hoë türkisch sei, weil er zwei Augen und eine Nase habe, wie die Türken auch, als Gegenstück zu Hoë's Augumentation: „Die Türken, halten nichts von den Glocken, die Calvinisten auch nicht, folglich sind die Calvinisten türkisch.“

[2]) Gieseler, Kirchengeschichte. 4, S. 278.

[3]) ***Irenicum p. 136.*** Claus, Joh. Crocius S. 19. Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnung „lutherisch“ und „reformirt“. 1859. S. 66.

sich, obwohl im Ganzen mit der Concordienformel einverstanden, über die Gründe seiner Moderation gegen die Reformirten so auszusprechen wagt: „1) Die Lutherischen und Calvinischen Spaltungen sind Schulstreit, dem gemeinen ungelehrten Laien und Zuhörer unfasslich; darum ich das *auditorium* damit nicht belade, sondern diese in meinem öffentlichen Lehramt aussetze. 2) Wir stehen mit ihnen auf Einem Fundament der Seligkeit vom einigen wahren Gott und Dreifaltigkeit der Person, Christi Mittleramt, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung, Busse, guten Werken, Kirche, Anrufung, Kirchendisciplin (welche bei jenen fast wachsamer als bei uns), Obrigkeit, Ehestand, seligem Sterben auf Christi Blut und Tod, fröhlicher Auferstehung und ewigem Leben. Darum sollen wir mit Noä Mantel etwas Ungrades beiderseits verdecken und Einer den Andern in Liebe vertragen in Betracht, dass Gott nach Zeit und Mittel nähere Zusammentretens verfügen möchte, dass in Todesstunden solch spinös Gebeiss bei Lutherischen und Calvinischen sich doch Alles muss abschneiden und verschwinden, und man beiderseits gut christisch darauf stehen muss, worin wir einig, im Kinderglauben an Jesum Christum, dem Bunde Gottes gemacht mit uns in der Tauf und seiner ewigen Gnad und grossen Barmherzigkeit im Wort 3) Die Gaben Gottes des heiligen Geistes in Auslegung der heil. Schrift sind so reichlich tapfer, gewaltig bei jener Kirche, als immer bei der unsern 4) Soviel tausend der genannten Calvinischen lassen sich unter der ermeldeten Confession, darin wir einig, in die heisse Feuersgluth hineinsetzen mit Guts, Bluts und Lebens Verlust. Diese nun verketzern, verlästern, ja des Teufels Märtyrer nennen, das mögen diejenigen thun, die sich ein solches im Beutel weites Gewissen in der letzten Todesstund und an jenem grossen Tage vor dem Herzen- und Nierenprüfer, dem Richter alles Fleisches, dem einer und der ander Theil und unser Jeder steht und fällt, zu verantworten trauen. Ich kann und mag mich dem verbitterten Geist solcher Leute nicht anbequemen, denn er bringt zu herbe Frücht, die nicht nur die Zähne stumpf machen, sondern unschuldig Christenblut aus den Adern zapfen.“ [1])

[1]) Tholuck, Ein merkwürdiger Lutheraner am Anfang des 17. Jahrhunderts: in der Deutschen Zeitschrift von Schneider, 1852. Jan. Febr.

27. Hiermit sind wir nun zu der Betrachtung des Verhaltens der Lutheraner gegen die Reformirten in seinen Ursprüngen, also insbesondere Luther's selber in seiner Polemik gegen die Schweizer geführt. Es müssen aber, bevor wir die Materie selber berühren, einige Bemerkungen allgemeinerer Art vorausgeschickt werden.

Man hat es in unsern Tagen auch theologischer Seits unhistorisch, mikrologisch, zu deutsch: spiessbürgerlich genannt, bei den Fehlern grosser Männer mit Vorliebe zu verweilen [1]). Und in der That ist es weder ein im gewöhnlichen Sinne dankbares, noch ein angenehmes Geschäft die Schattenseiten grosser Männer an's Licht zu ziehen, bei ihren menschlichen Unvollkommenheiten zu verweilen und nachzuweisen, dass auch sie oft genug der Stimme von „Fleisch und Blut" Gehör gegeben haben und dem Zuge derselben unterlegen sind, anstatt sich der Zucht des Geistes zu unterwerfen und das Fleisch zu kreuzigen. Welcher ernste Mensch könnte daher wohl mit Vorliebe bei dergleichen verweilen und ein Gefallen daran haben etwa Männer, wie Athanasius und Augustin, in den Staub herabzuziehen, oder solche Meister, wie Luther und Melanchthon, Zwingli und Calvin, bloss kleinmeisterlich zu bemäkeln? Aber auch hier schliesst die Pflicht an Grössen grosse Maassstäbe anzulegen nicht das in sich, dass wir uns in Beziehung auf sie die ewig gültigen sittlichen Maasse aus den Augen rücken oder rücken lassen, wir dürfen vielleicht sagen: die qualitative Betrachtung durch eine bloss quantitative erdrücken lassen. Insbesondere dürfte die christlich-theologische Geschichtsbetrachtung sich sehr zu hüten haben vor Eskamotirung ihrer sittlichen Richtmaasse durch unbehutsame Geltendmachung solcher Kategorien, wie mikrologisch und spiessbürgerlich, welche auf dem Boden der modernen, besonders der ästhetischen Weltanschauung erwachsen sind. [2]) Sie könnte sonst leicht den Schein auf sich laden, Den, welcher den alten Decalog, und Den, der das „neue Gesetz" gegeben, den Herzenskündiger, vor dem kein Ansehen der Person ist, Den, der da will, dass wir heilig sein sollen,

[1]) Lindner, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bd. 1. S. 5.

[2]) Mit vollem Recht züchtigt Hengstenberg im Vorwort zur Ev. Kirchenzeitung Jahrg. 1853. S. 16 einen Mann wie Viktor v. Strauss, der „die gemeine bürgerliche Rechtlichkeit in der Politik" erklärt für „rationalistische Philisterei."

weil Er heilig ist, zum Spiessbürger degradiren zu wollen. Zu diesem Heiligsein gehört aber auch das, dass wir es mit den Verfehlungen grosser Männer nicht leicht nehmen sollen, nicht zu ihrer Bestrafung allein, sondern zugleich zu unserer eigenen und derjenigen unseres ganzen Geschlechts, indem wir in ihren Verfehlungen nur die unsrigen erblicken. Stellen wir Christen uns auch in dieser Hinsicht nicht der „Welt" gleich! Denn es könnte uns sonst leicht begegnen, dass sogar aus der „Welt" sich solche erhöben, die gegen uns Zeugniss gäben. Denn auch aus den Reihen der Weltleute selber ist es wenigstens nicht unerhört einen Protest gegen solche überwiegend quantitative Maassstäbe sich erheben zu sehen. [1]) Auch in dieser Beziehung ist es um den „gesetzlichen Geist" keine geringe Sache und aufhören „das Gesetz zu treiben" ein Ding von schweren Folgen. [2])

28. Schon unter den Zeitgenossen Luther's mangelte es nicht an Männern, welche neben einer warmen Begeisterung für dessen viele grosse Eigenschaften sich doch die Unbefangenheit für eine ehrliche und freimüthige Anerkenntniss seiner unleugbaren Schwächen und Fehler nicht rauben liessen, vor Allem aber seine übermässige Neigung zur und seine Maasslosigkeit in der Polemik freimüthig tadelten. Die früheste Aeusserung dieser Art mag wohl diejenige sein aus dem Munde des nachmaligen Reformirten Ambrosius Blaurer, damals eben aus dem Kloster Alpirsbach im Würtembergischen ausgetreten, in seiner höchst lesenswerthen „Schutzschrift an den Rath in Costnitz" [3]), seiner Vaterstadt, vom Jahr 1523, also mehrere Jahre vor Ausbruch der Händel über das Abendmahl, daher nur auf die Polemik gegen die Papisten bezüglich. Er äussert über die Widersacher Luther's,

[1]) Beispielsweise erinnern wir an die Reclamationen im Namen des gemeinen Sittengesetzes wider Göthe in den Hallischen Jahrbüchern von Ruge Jahrg. 1842. N. 43—45 und gegen Friedrich von Gentz ebendas. Jahrg. 1839 N. 36 ff.

[2]) Bei diesem Anlass sei an die vortreffliche Anwendung des christlich-sittlichen Richtmaasses auf einen Coryphären unserer deutchen Literatur erinnert in dem Aufsatz: Zur historischen und sittlichen Würdigung Göthe's in den Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Hause. Jahrg. 1859. N. 1 und 2.

[3]) In Füssli's Beiträgen zur Reformationsgeschichte IV, 19; im Auszug bei Gieseler, Kirchengeschichte III, 1. S. 127.

den er gegen eine Reihe von Vorwürfen in Schutz nimmt: „Sie wollen auch uns dieses Honig (Luther's gereinigte Lehre) darmit verbittern, dass Luther sogar räss, anfällig und beissend ist, seine Widersächer, und unter denselbigen auch die grossen Herren und Fürsten, geistliche und weltliche, mit frevler Kühnheit anbeisse, schelte und lästere, dass er brüderlicher Liebe und christlicher Bescheidenheit so gar vergesse &c. Warlich hierinnen hat er mir oft misfallen, ich wollte auch jetzt noch niemand darzu anweisen, dass er sich hierinnen ihm gleichstellte: gleichwol habe ich darin seine gute christliche Lehre nicht verworfen, ich will auch über seine Person in diesem Stücke nicht urtheilen, dieweil ich seinen Geist und das heimliche Urtheil Gottes, damit durch diesen Mangel viele Leute von seiner Lehre abgezogen würden, nicht erkenne, darbei aber gedenke, dass er nicht seine eigene Sach, sondern das göttliche Wort verfechte, desswegen ihm vieles nachgesehen, und alles zu einem um Gott eifernden Zorn ausgelegt werden mag.“ Auf Blaurer möge folgen Zwingli, welcher Luther in dessen Schrift: „Wider die himmlischen Propheten“ gegen diese und auch gegen Carlstadt Recht gibt und des Letztern verkehrte Kampfesweise tadelt. „Aber,“ fügt er hinzu, „auch du, wenn auch sonst kampfgeübt, stürztest dich unbesonnen und ohne Waffen auf den Kampfplatz und stelltest den in Waffen Ungeübten durch den Aufwand aller möglichen Spöttereien, Verhöhnungen und Witzworte Allen so zum Gelächter dar, dass kein Auge ihn in der Gestalt erkennen konnte, wie du ihn hingemalt. Ja durch deine lärmenden Uebertreibungen und Schmähungen hast du die Zuschauer in die Verlegenheit versetzt, ob sie den unbesonnenen Menschen eher belächeln oder bemitleiden sollen“ [1]. Unter jene Männer gehört ferner Melanchthon. Er hat in vertrauten Aussprachen nicht verhehlt, wie sehr er unter diesen Fehlern seines gewaltigen Freundes gelitten, und wie sie ihm je länger, desto mehr sein persönliches Verhältniss zu Luthern peinlich gemacht haben. Freilich stand neben Luther's heroischem Streitergeist in der Person Melanchthon's eine oft allzu ängstliche Friedfertigkeit. Als Melanchthon im Juli des Jahres 1530 in Augsburg sass und nach Uebergabe der Confession, deren gänzlich verfehlte Wirkung auf den Kaiser ihm nicht verborgen geblieben war, Tag und Nacht sich mit Gedanken plagte und quälte, wie trotz der Verhetzung des Kaisers durch die von überall her nach Augsburg zuströmenden Sophisten und Mönche doch

[1]) Christoffel, Huldr. Zwingli 1, S. 271.

etwa noch mit dem Widerpart eine gütliche Uebereinkunft getroffen werden könne, so empfing er von Luther gerade um diese Zeit die herrlichen Worte, welche dieser an den zagenden Freund gerichtet hatte: „Wirf," schreibt Luther von Koburg aus, „deine Sorge auf den Herrn. Ps. 55, 23; 1. Petr. 5, 7. Der Herr ist nahe allen betrübten Herzen, die ihn anrufen. Ps. 34, 19; 145, 18. Meint Ihr, dass er solches in den Wind redet oder vor Thiere hinwirft? Es kommt mich auch oft ein Grauen an, aber nicht allweg. Eure Philosophie, nicht Eure Theologie plagt Euch so; derselbe naget Euern Freund Joachim mit gleicher Sorge, gerade als könntet Ihr mit Eurer unnützen Sorge etwas ausrichten. Was kann denn der Teufel mehr thun, als dass er uns erwürge? Ich bitte Dich um Gottes willen, weil Du doch sonst in allen andern Sachen Dich wehrest, kämpfe doch wider Dich selbst, denn Du bist Dein grösster Feind, weil Du dem Satan so viele Waffen wider Dich selbst reichst" [1]). Wie unübertrefflich passend für den Defekt im Geiste des Freundes sind die letzten Ermahnungen, aber zugleich wie unübertrefflich passend würden sie gewesen sein gegen den Excess des eigenen Geistes! Leider — aber nach Menschen Art — pflegte sie Luther nicht zugleich an sich zu richten; ja er bekennt einmal ehrlich von sich selbst: „soll ich einen Fehl haben, so ist's mir lieber, dass ich zu hart rede und die Wahrheit zu heftig herausstosse, denn dass ich irgend einmal heuchelte und die Wahrheit inne behielte" [2]). Maass halten in der Aussprache wider Gegner ist darum noch nicht heucheln, und eine ungemässigte Sprache führen darum noch nicht gleichbedeutend mit: zur Wahrheit stehen; durch eine heftige und diktatorische Sprache bringt man Gegner vielleicht zum Schweigen, aber gewiss nicht zum Glauben. Man kann einer guten Sache ebensosehr schaden durch leidenschaftliches Poltern wider ihre Gegner, als durch eine Furchtsamkeit und menschengefällige Höflichkeit, welche sich scheut die Dinge bei'm rechten Namen zu nennen. Das Erstere hat Luther freilich nicht behaupten wollen; aber das Zweite hat er nie sorgsam genug sich vorgehalten, weil er damit jenes „lieber", d. h. den Zug seines natürlichen Menschen hätte bekämpfen müssen. Genug: er war nicht gewillt in dieser Richtung sich leicht etwas übel zu nehmen, während Calvin

[1]) Matthes, Leben Melanchthon's S. 125.

[2]) Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation 3, S. 124.

zwar sagt: „tausendmal lieber will ich, dass mich die Erde verschlinge, als das ich nicht horchen sollte auf das, was mir der Geist Gottes durch die Propheten gebeut", und es kühn ausspricht: „ich will lieber rasen, als nicht zürnen," aber zugleich redlich bekennt: „von allen Kämpfen gegen meine Fehler, die gross und zahlreich sind, ist der grösseste der gegen meine Ungeduld, aber meine Bemühungen sind nicht ganz vergebens; doch habe ich das wilde Thier (den Zorn) noch nicht ganz bezähmen können" [1]). Dass Luther's nachmaliges Sichgehenlassen, jenes *nimis sibi indulgere*, wie es Calvin nennt, den ursprünglichen Grundsätzen Luther's über Polemik entsprochen habe, lässt sich nicht behaupten. Als die *epistolae obscurorum virorum* erschienen waren, rügte mit mehreren Andern auch Luther an diesen Briefen, dass in ihnen das rechte Maass in der Züchtigung der Gegner überschritten sei. Luther stellte sie in einem Schreiben an Johann Lange mit der *Supplicatio ad Theologastros* zusammen, nennt diese Schrift *ineptias* und setzt hinzu: *nimis apparet, a non modesto ingenio effictas, prorsusque eandem olentes testam, quam et Epistolae obscurorum virorum* [2]). In einem Briefe an Spalatin sagt er von jenen *ineptiis: eundem vel similem histrionem sui testantur autorem, quam et Epistolae obscurorum virorum. Votum ejus probo, sed opus non probo, quod nec a conviciis et contumeliis sibi temperat* [3]). Wie gemässigt tritt Luther ferner noch in den Thesen auf! Allein sowie er anfängt persönlich in Streitmaterien verflochten zu werden, steigert sich auch die Energie seiner Sprache [4]). Man darf nicht kleinlich die Ausdrücke meistern, welche er gegen Tezel, Vimpina, Eck und andere Leute dieses Schlages gebraucht. Aber aus der Nothwendigkeit den Streit wider eine stets neu sich ergänzende Reihe von Gegnern zu führen, bildet sich bei ihm nicht bloss eine Gewöhnung an den Streit, sondern auch an eine ziemlich gleichförmige Streitmethode, und beides ist, wenn auch mannichfach entschuldbar bei einem Mann, welcher alle Welt gegen sich hat, dennoch vom Uebel, besonders bei jener Neigung, welche Luther von sich bekennt, und noch mehr in Betracht der Neigungen Vieler, welche einen grossen Mann von der Seite nachzuahmen pflegen, von welcher dergleichen am wohlfeilsten ist. Höchst widerwärtig fühlt sich Melanchthon

[1]) Herzog in seinem Artikel: Calvin in der Theol. Realencyklopädie S. 535.

[2]) De Wette, Luther's Briefe I, S. 37.

[3]) Ebendas. S. 38.

[4]) Ueber Luther's Styl vergl. Haupt, Der Episkopat. Anhang I. S. 146. ff.

von einer Classe von Leuten seiner eigenen Partei berührt, welche nichts anderes zu thun wissen, als in Controverspredigten von der Kanzel wider das Papstthum zu poltern. *Videtur item utile,* schreibt er im September 1526 in einem Gutachten an Landgraf Philipp von Hessen [1]), *prohibere dissensiones in concionibus. Rixantur autem non tantum Papistae, sed et adversarii Papistarum saepe multo vehementius quam alteri. Nonnunquam etiam lis est de lana caprina.* Er räth statt dessen nicht bloss Glauben, sondern auch *timorem Dei, cujus jam paene nulla in concionibus mentio fit, ac caritatem* zu predigen, und bittet schliesslich den Fürsten, *ut quantum pie fieri potest, pacis causa veteres cerimonias conservet. Nunquam ritus et mores sine magnis scandalis mutantur. Et Christianismus minime in ritibus situs est, sed in timore Dei, fide, caritate et obedientia erga magistratus; quae utinam tam sedulo docerent concionatores quam strenue vociferantur in Papam.* Aehnlich spricht sich Melanchthon acht Jahre später in seinem Commentar über den Colosserbrief aus p. 111: *Nunc consumunt multi totas conciones tantum in conviciis Monachorum. Hujusmodi conciones vere sunt insipidae atque insulsae, non docent, non cient aliquem pium affectum in animo auditoris* [2]). Ohne auf Vorwürfe und Verdächtigungen zu achten, ist daher Melanchthon sowohl bei Abfassung des Unterrichts der Visitatoren, als bei der Visitation selber bemüht dieser leidigen Gewöhnung zu steuern. So schreibt er an Spalatin 1527 [3]) über seinen Unterricht der Visitatoren: *Tantum me hoc cavisse, ut sine acerbitate verborum res nudae proponerentur. Multae mihi causae fuerunt ejus lenitatis. Volui enim alere Aurei et similium amentiam, qui putant hoc esse docere Evangelium, summa contentione atque amarulentia debacchari velut e plaustris adversus eos, qui a nobis dissentiunt. Neque ignoro, quantum odii apud quosdam conciliarit mihi haec mea diligentia; sed mihi magis spectandum, quid Deo placeret, quam quomodo sycophantas illos mihi placarem, a quibus nunc ut haereticus et fanaticus traducor.* Ferner über seine Tendenz bei der Kirchenvisitation selbst spricht sich Melanchthon aus gegen Caspar Aquila im November 1527: [4]) *Ego in hac inspectione Ecclesiarum maxime volui concordiam constituere. Itaque hortatus sum eos,*

1) Corp. Ref. I, 821.

2) Die Anforderungen, welche Melanchthon dem entgegen im Folgenden an eine zweckmässige Predigt macht, bei Galle S. 56.

3) Corp. Ref. I, 898.

4) ib. IV, 959.

qui docent Evangelium, ut moderate et sine conviciis suum officium faciant. . . . Nimio odio Papae quidam omnia bona et mala juxta damnant: ea ex re quanta sint nata scandala videmus. Quin potius quae poterunt tolerari aut excusari leniamus, ut ecclesiae concordiae consulamus. — Multa nunc melius docentur divino beneficio in Ecclesia quam ante; sed quaedam melius olim docebant aliqui, quam multi nunc indocti Lutherani. — Quaedam Papistae in nostris non sine causa reprehendunt. Allein so wenig Luther sonst an Melanchthon's Unterricht der Visitatoren zu ändern fand, so brachte er doch an der Stelle, wo das Schmähen von der Kanzel verboten wurde, die Bemerkung an: „doch das Papstthum mit seinem Anhange sollen sie heftiglich verdammen, als das von Gott schon verdammt ist, gleich wie der Teufel und sein Reich“ [1]. Für Melanchthon musste gerade diese Correctur etwas höchst Peinliches haben. Als aber um diese Zeit Luther an dem Abendmahlstreit auch in Schriften theilzunehmen anfing, und im Lauf der Jahre seine Ausbrüche gegen die Schweizer sich zu immer grösserer Heftigkeit steigerten, so konnte, obschon Melanchthon längere Zeit noch dogmatisch auf Luther's Seite stand, das Peinliche dieses Gefühls sich bei ihm natürlich nicht mindern. Die Eindrücke, die er von dieser Art von Polemik empfing, schilderte daher später Melanchthon in dem soviel beschrieenen Brief an Christoph von Carlowitz vom 28. April 1548 [2] mit den Worten: *Tuli antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret.* Als diese Aeusserung bekannt geworden war und grosses Aufsehen gemacht hatte, entschuldigte er sie im Brief an Th. v. Malzan vom 13. September 1549 [3]: *Et fortasse quid significet φιλόνεικος non considerant. Non est crimen, sed πάθος, usitatum heroicis naturis, quod nominatim Pericli, Lysandro, Agesilao tribuunt scriptores. Et omnino erant in Luthero heroici impetus. Nec mirum est, nos, quorum naturae sunt segniores, interdum mirari illam vehementiam.* Ueberhaupt wussten er und Andere dem grossen Manne trotzdem auch immer wieder gerecht zu bleiben! Als alle verständigen Männer an Luther's unverständigen Predigten gegen die Wittenberger Juristen grosses Aergerniss nahmen, entschuldigt ihn Caspar Cruciger bei Veit Dieterich: *Ὁ ἡμέτερος credo aetati tanquam Herculanae nimium*

1) De Wette III, N. 906.
2) Corp. Reform. VI, 880.
3) ib. VII, 462.

morosus fit, ac levissime irritabilis postea omnia vehementissimo impetu facit etc. [1]). Melanchthon aber schreibt an Camerarius 9. Februar 1544: [2]) *Quod existimas mihi dolorem afferre has asperas conciones* κατὰ νομοφυλάκων, *non falleris. Multa me movent. Quid haec ad populum? Quam hoc tempore non opportuna? cum magni motus impendere videantur. Non intelligere nostras aerumnas existimamur,* καὶ ἐμπαροινεῖν τοῖς κινδύνοις. *Quid quod in hoc negotio ne causae quidem satis esse, et iracundiae serviri putatur, ut saepe alias* κατά τινῶν ἑτέρων. *Saepe his diebus cogitavi Erasmi dictum, qui si quando audivit bonos viros, caussam probantes, moderationem vero requirentes, inquit: Ecclesiam his temporibus non mitiorem medicum meritum esse. Feramus igitur et leniamus haec, sicubi possumus.*

Auf den gleichen Gedanken von dem scharfen Arzt kam Melanchthon auch in seiner Leichenrede auf Luther zurück. „Und weil Gott ein Werkzeug wider die stolzen und unverschämten Feinde der Wahrheit erwecket, wie er zu Jeremias gesprochen: „Siehe ich lege meine Worte in deinen Mund, dass du sollst zerstören und bauen," so hadern solche unbillig mit Gott." Gott regiere aber seine Kirche nicht nach menschlichem Rath und Willen und mache auch seine Werkzeuge nicht alle gleich. Insgeheim werde zwar von gewöhnlichen Köpfen und stillen Gemüthern die Heftigkeit nicht gebilligt, sie sei gut oder böse, und es sei auch nicht zu leugnen, dass solche heftige Aufwallungen sündlich werden, wie denn in dieser Schwachheit Niemand ohne Fehl sei. Indessen, wenn ein Solcher, wie die alten Griechen vom Herkules, Cimon und Andern gesagt haben, zwar nicht immer ganz höflich, aber doch sonst ein aufrichtiger Mann sei, so verdiene er alles Lob. Und wenn er in der Kirche nach Pauli Worten eine gute Ritterschaft behalte, so gefalle er Gott und sei auch vor den Leuten ehrenwerth. Und ein solcher Mann sei Luther gewesen, von dem man wisse, dass er die reine Lehre standhaft vertheidigt und ein gutes Gewissen behalten habe. Niemals habe man bei ihm ein unzüchtiges Wesen wahrgenommen, noch aufrührerische Rathschläge gehört; vielmehr habe er etliche Male zur Niederlegung der Waffen geholfen und in die Religionssache keine Staatsgriffe gemengt. Diese Weisheit und Tugend sei nicht durch menschlichen Fleiss zu erwerben, sondern Gott

[1]) Corp. Ref. V, 318.

[2]) ib. p. 310.

müsse dergleichen heftige, starke und feurige Gemüther, wie Luther eines gehabt habe, im Zaume halten u. s. w. [1]).

Es ist eine gewiss höchst beachtenswerthe Uebereinstimmung unter den hervorragenden Männern jenes Zeitalters über diese Seite von Luther's Wesen. Wie hoch wird Luther z. B. von dem Churfürsten Johann Friedrich geschätzt, und doch wie froh ist derselbe, dass sich in der sogenannten Wittenberger Reformation von 1545 „Doctoris Martini rumorender Geist nicht zu spüren ist!" [2]) Sehr richtig wird die schwache Seite Luther's von Erasmus bezeichnet in einem Schreiben an Melanchthon vom 10. December 1525: [3]) *Absit, ut evangelicae Doctrinae succenseam, sed in doctrina Lutheri multa me offendunt: illud inprimis, quod, quicquid suscepit defendendum, ibi impendio vehemens est, nec unquam facit finem, donec perferatur ad hyperbolen. Eam, admonitus, adeo non mitigat, ut omnia reddat* ὑπερβολικώτερα. Ferner: [4]) *Est ardens ac vehemens ingenium Lutheri, agnosces ubique Pelidae stomachum cedere nescii. Neque tu nescis, quantus sit artifex hostis humani generis. Accedit huc tantus negotii successus, tantus favor, tantus applausus theatri, quantus vel modestissimum ingenium possit corrumpere.* Die nach allen Seiten umfassendste, treueste und grossartigste Auffassung von Luther's Persönlichkeit aber ist diejenige eines Mannes, der nie in Streit mit Luther verwickelt war, Calvin's, welche bereits oben mitgetheilt worden ist. Wir müssen ihr in allen Punkten beipflichten.

29. Dass seitdem in Wittenberg durch Amsdorf, Flacius u. a. das Gnesiolutherthum von der Philippistischen Schule sich mehr und mehr schied und inmitten des ersteren eine Beurtheilung Luther's, welche in dem *insignis Dei servus* wie ein *pollere eximiis virtutibus*, so ein *laborare magnis vitiis* anerkennt, nicht mehr aufkommen konnte, erklärt sich leicht. Sie findet in der spätern Zeit einen Hauptrepräsentanten noch in Johannes Mathesius, dem bekannten Joachimsthal'schen Bergprediger († 1564), dem einstigen Tischgenossen, aber in späterer Zeit keineswegs unbedingten Anhänger der Dogmatik Luther's, welcher in seinen Predigten über das Leben Luther's bei Anlass der polemischen Heftigkeit seines Helden sich so ausspricht: „Wir, die

[1]) Matthes a. a. O. S. 261.

[2]) Matthes a. a. O. S. 254.

[3]) Corp. Reform. I, 689.

[4]) ibid. 693.

wir die Landstrass' oder gemeine Fusspfad' reisen, können und sollen denen nicht nachsetzen, die aus der Fahrstrass' oder gebahntem Wege setzen und Querfeld durch Wasser, Wälder, Berg und Thal ihre Wege nehmen. Viel minder sollen wir von grosser Leute Ernst, Brunst und Eifer leichtlich urtheilen; sie haben ihren Sängermeister im Herzen; der geräth oft über sie und bringt sie auf, treibet sie fort und führet sie oft, dahin sie nicht gedenken, wie denn Gott auch zu ihren Wegen Glück und Segen spricht, und führet ihre Reise wunderlich hinaus, dass sich jedermann kreuzigen und segnen möchte" [1]). Dagegen schon in Ratzeberger's Sammlungen über Luther lässt die stachlichte Gesinnung dieses Anhängers der alten sächsischen Churlinie gegen Melanchthon einen andern Gesichtspunkt, als den einer unbedingten Bewunderung für alles, was Luther's Person betrifft, nicht mehr aufkommen. Schon zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts aber hat das Lob Luther's als Theander und Megalander, *φωσφόρος, θεολόγων φωστήρ τε και μέγα θαῦμα οἰκουμένης*, als Prophet und Elias von Deutschland, der Einzige, ebenso einzig, wie es nur Einen Paulus und Einen Täufer gibt und geben wird, in den Schriften Michael Neander's von Sorau und des Andreas Fabricius von Eisleben den höchsten Grad dessen erreicht, was allenfalls confessioneller Pietät noch nachgesehen werden darf [2]). Und so geht es in ähnlichen rhetorischen Auslassungen im siebenzehnten Jahrhundert fort. Dahin gehört z. B. die *Oratio de Luthero Magno, publicis et clancularíis ejus mastygibus opposita, ab autore: Matthia Hoë, S. Theologiae Candidato, verbi divini in Aula Dresdana Ministro. Mulhusii Tyrigetarum 1602.* Diese Rede des nachher so berühmt gewordenen Oberhofpredigers, vor der *Corona* der Universität Wittenberg gehalten, erschien im Druck mit dem *legit, expendit, approbavit manu propria* des damaligen Decans der theologischen Fakultät Leonhard Hutter, desselben, der einst bei einer theologischen Disputation, als ihm Melanchthon's Autorität entgegengehalten wurde, in solche Wuth darüber gerieth, dass er wie rasend das neben dem Katheder an der Wand befestigte Bild Melanchthon's herabriss und mit den Füssen zertrat, so dass die Lücke neben Luther's Bild, das auf der andern Seite des Katheders hing, in der Aula zu Wittenberg noch lange

[1]) Hagenbach, Vorlesungen Bd. 2. S. 124.

[2]) Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik Bd. 1. S. 228.

sichtbar blieb [1]). Aber leider nehmen — wie unten gezeigt werden soll — um dieselbe Zeit die rhetorischen Auslassungen über Luther's Person selbst bei höchst achtbaren Theologen nachgerade den Charakter einer förmlichen Lutherolatrie an. Schon von Andern ist bemerkt worden, dass erst mit dem berühmten Geschichtswerk eines Nichttheologen, des frommen Lutheraners Veit Ludwig von Seckendorf eine richtigere, d. h. auf das Gleichgewicht der religiösen und der sittlichen Lebensfunktion gegründete Beurtheilung Luther's, z. B. auch seines Verhaltens in Marburg, anfängt sich Bahn zu brechen [2]).

30. Blicken wir nunmehr auf das Verhalten der Lutheraner gegen die Reformirten, so ist es nicht nöthig die ganze Geschichte des langwierigen Abendmahlsstreites durchzugehen, [3]) um überall die Spuren von schwerer Verletzung des Heiligkeitsprädicats der Kirche zu entdecken. Es genügt an Einzelnes zu erinnern, zunächst an die charakteristische Gereiztheit, mit welcher zuerst Bugenhagen, dann noch mehr Luther selbst schon im allerersten Stadium den Streit aufnahmen. Bekanntlich begann Luther mit der Erklärung: entweder er oder Zwingli müsse des Teufels und Gottes Feind sein. Aehnlich aber ist das Verhalten Luther's fast in allen seinen Streitigkeiten, so dass Erasmus vollkommen

[1]) Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologen und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs. Halle. 1840. S. 156. Es ist der nemliche Leonhard Hutter, welcher seine 1619 gedruckten Vorlesungen über Melanchthon's *Loci* mit den Worten begann: *Autorem libelli, quem prae manibus habemus, esse magnum illum Phil. Melanchthonem, Germaniae nostrae Phoenicem, virum undiquaque doctissimum, deque re literaria universa praeclarissime meritum, vel ipse titulus indicat,* dann aber in zwei einleitenden Excursen das seitdem gnesiolutherischerseits feststehende Urtheil über Melanchthon fällt: Melanchthon ist von der reinen Lehre und somit von der lutherischen Kirche abgefallen. Durch diesen Fall hat Melanchthon sein Seelenheil verwirkt; indessen steht zu hoffen, (wovon freilich die Geschichte nichts weiss!) dass derselbe in seiner letzten Lebenszeit seinen grossen Frevel und Irrthum reuig erkannt und von Christo Gnade erfleht und erhalten hat. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert. Bd. 1. S. 135—37. Aehnliche Invektiven gegen Melanchthon schon 1581 von Seiten des Maulbronner Abts Jacob Schropp, nachgewiesen bei Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformirte" und „lutherische" Kirche. Gotha. 1859. S. 25.

[2]) Christoffel, Huldr. Zwingli 1, S. 319.

[3]) In der Kürze zu vergl. Köstlin's Artikel: Luther in Herzog's Theol. Realencyklopädie Bd. 8. S. 606.

Recht hat mit seinem obigen: *quicquid suscepit defendendum, ibi impendio, vehemens est, nec unquam facit finem, donec perferatur ad hyperbolen. Eam, admonitus, adeo non mitigat, ut omnia reddat ὑπερβολικώτερα.* Ist es nicht, als hätte Erasmus damals schon z. B. Luther's „Bekenntniss vom Abendmahl" (1528) vor sich gehabt, wo er, um dem Zugeständniss zu entgehen, dass die Copula zuweilen im Sinne von „bedeuten" genommen werden müsse, sich in Beziehung auf die Stelle 1. Mos. 41, 26: „Sieben Ochsen sind sieben Jahre" bis zu der Behauptung steigert: „Die sieben Ochsen bedeuten nicht sieben Jahre, sondern sie sind wesentlich und wahrhaftig die sieben Jahre: denn es sind nicht natürliche Ochsen, die da Gras fressen auf der Weide, sondern hier ist's ein neu Wort, und sind sieben Ochsen des Hungers und der Fülle" [1]. Schon diese Echauffirtheit war kein gutes Vorzeichen; denn in solcher erhitzten Auffassung des Streitobjektes liegt immer die Gefahr nahe das richtige Maass zu verlieren und das Gesetz der Liebe und Wahrheit zu verletzen. Die lutherische Kirche in ihrer grossentheils blinden Verehrung für den grossen Mann hat in ihrem ganzen geschichtlichen Verlauf dieses echauffirte Wesen Luther's hart zu büssen gehabt. Man rechnete nach Luther's eigenem Vorgang dergleichen zum ächten Eifer für das Haus Gottes und gewöhnte sich rückhaltlos demselben fleischlichen Echauffement sich zu überlassen. So steigert sich das Echauffement bei Agrikola bis zu dessen bekannter Gesetzesstürmerei, bei Amsdorf bis zur Behauptung der Schädlichkeit guter Werke zur Seligkeit, bei Flacius zur Behauptung die Erbsünde sei die Substanz des Menschen. Endlich verleitete schon 1568 dasselbe Echauffement den Ultralutheraner Saliger in Rostock zu einer Bestimmung, durch welche das lutherische Abendmahlsdogma im Wesentlichen wieder auf die Transsubstantiationslehre zurückgeführt ward [2]. Freilich ist man längst gewohnt diese Erhitzung, weil sie zu groben Irrthümern verleitete, zu tadeln. Allein das Faktum hat noch eine andere Seite. Das war nicht die Gemüthsbeschaffenheit für eine Kirchenbildung, im Gegentheil dergleichen war für die Kirchenbildung geradezu verhängnissvoll. Denn dazu gehört nüchternes Wesen; solch' echauffirten Männern konnte daher ein Werk dieser Art unmöglich gelingen.

[1] Walch Bd. 20. S. 1136.

[2] Wiggers, der Saliger'sche Abendmahlsstreit; in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie 1848. 4. S. 613 ff. Gieseler, Kirchengesch. III, 2. S. 256.

Auch über Luther's Verhältniss zu den Juristen gewinnt man von diesem Gesichtspunkt aus Aufschluss. Luther beschwert sich besonders in späteren Jahren vielfach und immer lauter über die Hemmungen, welche seinen kirchlichen Absichten von Seiten der Männer des Rechts bereitet werden [1]). In vielen Fällen geschah diess gewiss nicht ohne triftigen Grund; auch Calvin, obwohl selbst Jurist, pflegt gelegentlich ähnliche Klagen auszustossen [2]). Aber wie konnten die churfürstlichen Staatsmänner Luther gerade auf dem Rechts-Gebiet ungehindert gewähren lassen, wo es der höchsten Nüchternheit und Umsicht, vor allem der Unabhängigkeit von den Stössen und Gegenstössen des Temperaments bedarf? Es war unmöglich für sie hier Luther'n gerade so zu folgen, wie etwa die Züricher Staatslenker Zwingli die entscheidende Stimme einzuräumen pflegten. Der Kanzler Brück fürchtete, wie der Churfürst selber, mit Recht in Verhandlungen Luther's „rumorenden Geist" und will ihn „gespart" sehen, bis es nöthig sei „mit der Baumaxt zuzuhauen" [3]). Auch mit den Wittenberger juristischen Collegen kam er seit 1531 besonders über die Materie der heimlichen Verlöbnisse, überhaupt auf Anlass ihres Festhaltens an einer Menge von Bestimmungen des kanonischen Rechtscodex, welchen Luther fortfuhr gänzlich zu verwerfen, in mancherlei Misshelligkeit, selbst mit Hieronymus Schürpf [4]), mit welchem er bis dahin im freundschaftlichsten Verkehr und bei der grossen Kirchenvisitation in voller Gemeinsamkeit des Wirkens gestanden hatte. Luther's Unzugänglichkeit für andere, als lediglich theologische Gesichtspunkte, sowie sein allzu ungestümes Vorgehen, welches ihm schon früher einen begeisterten Bewunderer, den berühmten Freiburger Juristen Ulrich Zasius [5]), wieder entfremdet hatte, führte auch in Wit-

1) Haupt, Der Episkopat S. 107.

2) Calvin an Olevian 27. Oktober 1562 in Sachen der Kirchenzucht: *Si tibi cum Juris consultis certandum est, scias hoc hominum genus ubique fere esse Christi servis adversum: quia non existimant se gradum suum posse tueri, si quae vigeat Ecclesiae authoritas. Constanter tamen pergendum, quod eo facilius erit, quia adjutores nactus es non fidos modo, sed etiam animosos et strenuos.* Sudhoff, E. Olevianus und Z. Ursinus S. 88. 482. Uebrigens war auch Olevianus bekanntlich von Haus aus Jurist.

3) Corp. Reform. V, 661.

4) Vergl. Muther, Der Reformationsjurist Dr. Hieronymus Schürpf. Erlangen. 1858. S. 31 ff.

5) Stintzing, Ulrich Zasius. Basel. 1857 und meine Anzeige dieser Schrift in Schneider's deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft. Jahrg. 1857. Decemberheft.

tenberg die bezeichneten Differenzen herbei, in welchen Freunde, wie Melanchthon (s. oben S. 429) und Cruciger, obschon letzterer auf die Juristen ebenfalls nicht ganz gut zu sprechen ist, doch Luther'n nicht ohne Weiteres Recht zu geben vermochten [1]).

Allein bei dieser erhitzten Haltung gegenüber vorkommenden Streitpunkten [2]) blieb es nicht. Es kam von 1526 bis 1544 zu einer stets wachsenden Erbitterung in Luther's Gemüth gegen die Bekenner der Schweizerischen Abendmahlslehre, als „die neuen Verführer und Sakramentschänder," zu einer verächtlichen Behandlung ihrer Schriften, zu immer leidenschaftlicheren Ausfällen, gröberen Schmähungen, liebloseren Verdammungen. Ja als ihm die Pflicht der Liebe auch gegen Abweichende vorgehalten ward, vergass sich Luther in seiner Heftigkeit so weit, dass er sich zu der erschreckenden Aeusserung fortreissen liess: „Verflucht sei die Liebe in den Abgrund der Hölle, die erhalten wird mit Schaden und Nachtheil der Lehre, der billig Alles zumal weichen soll, es sei Liebe, Apostel, Engel vom Himmel und Alles, was sein mag" [3]). Wir nennen diese und ähnliche Aeusserungen erschreckend, denn Luther machte hiermit die Uebung des höchsten Sittengebots in einer bestimmten Art von Fällen zum Gegenstand einer Verfluchung. Man hört das Wort Liebe allerdings oft missbrauchen. Die schwächliche, weichliche, süssliche humanitarische Liebe, die weder selbst ein offenes Zeugniss abzulegen vermag, noch ein kräftiges Manneswort erträgt, hat mit der heiligen Liebe, die auch den strafenden Ernst in sich schliesst, wenig gemein [4]). Allein man soll sich wohl hüten je eine Verfluchung

1) In dem schon oben citirten Schreiben Cruciger's an Veit Dietrich heisst es: *Nunc totus ardet contra nostros νομικοὺς, quod genus hominum, ut est superbum, et alios prae se homines vix existimat, non facile cedit, etsi hic pauci sunt. Causa est non optima, unde res tota orta est, et scis, illum habere ad multa, quae eum inflammant, facem domesticam* (Luther's Gattin, welche nach Besold's Beschreibung das Hausregiment führte und in Verlöbnisssachen auch eine Stimme zu haben glaubte).

2) Die grossen Nachtheile einer ähnlichen erhitzten Behandlung unzweifelhaft hochwichtiger Heilswahrheiten, z. B. der Rechtfertigungslehre, werden wir bei einer andern Gelegenheit nachweisen.

3) In Luther's Commentar zum Brief an die Galater, aus seinen Vorlesungen zusammengestellt und zuerst erschienen Wittenberg. 1532; bei Walch VIII, S. 2656.

4) Das Wort „Liebe" wird in unsern Tagen oft in ähnlicher Weise gemisshandelt, wie ehedem etwa der Begriff „reine Lehre" oder die Redensart *in majorem Dei gloriam.* Wir möchten desshalb nicht missverstanden werden und bemerken mit Jul. Müller (das Verhältniss zwischen

der Liebe aus seinem Mund hervorgehen zu lassen. Denn es kommt in der Regel dem Menschen nichts so sauer an, als seinen Nächsten redlich zu lieben, nichts so leicht, als ihn zu hassen. Man darf ihm die Sache nicht noch erleichtern und durch unerwogene Aeusserungen seinem Hass verschönernde Vorwände leihen. Man begreift daher das Aergerniss, die ungeheure Verantwortung, ein solches Wort durch die Uebermacht des Affekts aus einem solchen Mund hervorgestossen zu sehen. Wie begierig mochte sie von dem Haufen roher, fleischlicher Schreier, über welche Melanchthon schon in seinen ersten Wittenberger Jahren klagt, wie von jenen Imitatoren [1]) Luther's, — nemlich seiner Fehler und übeln Gewohnheiten, da seine grossen Eigenschaften sich nicht imitiren liessen — welche er in späterer Zeit beschreibt, aufgegriffen werden! Sie gab ja diesem fleischlichen Eifer einen willkommnen Vorwand von der obersten und unter Umständen zugleich schwersten aller christlichen Pflichten sich zu dispensiren, und zwar gerade in Fällen, wo diese Pflicht berufen war entgegen der im Naturell liegenden, aber leider auch nie ernstlich genug bekämpften Zornmüthigkeit, „die nicht thut, was vor Gott

der Wirksamkeit des hl. Geistes S. 357): „Es ist in unserer Zeit nöthig, ausdrücklich hinzuzufügen, was sich sonst von selbst versteht, dass der Begriff dieser Liebe durch eine abstrakte Auffassung, die ihn von der Heiligkeit trennt, von Grund aus verdorben wird, genauer dass die göttliche Liebe als eine solche anerkannt sein will, der es mit sich selbst Ernst ist, und die ihren Gegensatz, Selbstsucht und Hass und Alles, was aus diesen Quellen fliesst, verneint und verdammt.“ Ueber die Anwendung des Princips der Liebe in Darstellung thatsächlicher Verhältnisse stimmen wir überein mit Generalsuperintendent Dr. Hoffmann in Berlin in der Neuen Ev. Kirchenzeitung 1859, S. 475: „Dass meine Urtheile über dieses Treiben (den lutherischen Puseyismus) ernst und streng sind, ist richtig. Aber hart, d. h. lieblos sind sie nicht. Denn Liebe darf auch die Wahrheit nicht vorenthalten, selbst wenn sie unangenehm ist. Meine Ueberschau soll die Zustände, auch wo sie krank sind, in ihrer Wirklichkeit darstellen. Ich möchte lieber weiche, sanfte Worte reden, aber die würden uns nicht fördern. Ich habe nie einem treuen, wenn auch über die Grenze des Richtigen und ächt Lutherischen gehenden Geistlichen meine Hochachtung seiner Treue und nach seiner Liebe zum Herrn auch meine herzliche Liebe verweigert.“

1) *Melanchthonis Postilla I, 319: Polypragmosyne nonnunquam oritur ex* κακοζηλίᾳ *seu imitatione prava alieni exempli, ut nunc multi volunt similes esse Luthero: praetexunt Zelum, qui est sine scientia: tumultuantur de rebus incognitis: non inquirunt fontes negotiorum. De talibus inquit Polybius: Multi volentes videri similes magnis viris, cum* ἔργα *imitari non possint, imitantur* πάρεργα *et producunt in theatrum stultitiam suam.*

recht ist" Jak. 1, 20., ihre stärkste Probe zu bestehen und die Segensmacht des sittlichen Gedankens zu offenbaren in dem Bruderzwist über eine Glaubensfrage. Denn — das wird man sich nie ungestraft verbergen — die Zusammenfassung und der Quell aller sittlichen Ideen des Christenthums und somit auch der sittlichen Zweckbestimmung der Kirche ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Die Heiligkeit der Kirche bethätigt sich in der Uebung der Liebe. Die Liebe aber sucht nicht das Ihre, sondern was Gottes und des Nächsten ist. Daher zeugt sie von der Heilswahrheit aus Gott, tritt für sie in die Schranken und zeugt und kämpft für diesen ihren eigenen Wahrheitsbesitz mit Eifer und Entschiedenheit. Ja, wie in der absolut höchsten Region, bei Gott dem Heiligen und Gerechten, neben der Liebe 1. Joh. 4, 8. 16. ein heiliger Zorn steht, gleich einem verzehrenden Feuer Hebr. 12, 19., so hat auch die Liebe des Menschen zu seinem Nächsten ein Recht, ja selbst eine Pflicht zum Zorn in Fällen, wo sie geschehen sieht, was vor Gott nicht recht ist. Mit der Zornesunfähigkeit, d. h. dem absoluten Mangel jeder lebendigen, drastischen Reaktion des sittlichen Bewusstseins wider das Böse, mag daher immerhin ein gewisser Grad von Moralität zusammenbestehen, aber von einer trostlosen Depotenzirung des sittlichen Geistes ist solches Nichtvorhandensein aller Spannkraft zum Zorn ein sicheres Zeichen und darum auch von einer Depotenzirung der eigentlichen, vollen Liebesgesinnung. Dagegen wird freilich die dem Gott, welcher die Liebe ist, ähnliche Liebesgesinnung des Menschen immer nur sein „langsam zum Zorn" Jak. 1, 19., während „des „blossen" Menschen Zorn" rasch und ungezähmt auflodert und darum „nicht thut, was vor Gott recht ist" V. 20; daher wird diese Liebesgesinnung, wie sie mit sanftmüthigem Geiste, der Langmuth Gottes mit dem sündigen Menschen stets eingedenk, von denen, welche ohne ihre Schuld noch ausserhalb der Wahrheit stehen, nicht bloss Alles trägt, glaubt und hofft, sondern auch Alles für sie zu thun vermag, ebenso die Kraft des Alles-Glaubens, Hoffens und Duldens den Eigenheiten, Schwächen, Gebrechen und Irrthümern derer gegenüber bewähren, welche sie bereits in vielen wichtigen Stücken als Mittheilhaber der Wahrheit weiss. Die ächte Liebe streitet vorkommenden Falles für die Wahrheit, aber sie zankt und hadert nicht um die individuelle Form der Wahrheit, sondern weiss die Wahrheit in jeder ihrer Formen und in jedem ihrer Erkenntnissgrade zu erkennen und zu lieben. Sie wird geneigter sein den Nächsten um der gemeinsam bekannten Wahrheit willen zu

lieben, als ihn um des etwaigen Irrthums willen, der ihm noch anhaftet, von der Liebe auszuschliessen. Im Besondern aber bildet die in der Allgemeinheit, Lebendigkeit und Feinheit des Liebesgewissens bestehende Heiligkeit der Kirche einerseits eine Schutzwehr für die auch von dem Protestantismus geforderte Lehreinheit und Lehrfestigkeit, andrerseits aber zugleich ein mächtiges Bollwerk gegen blosse Schulintressen, welche sich unter jenem Titel in der kirchlichen Gemeinschaft zu allein maassgebender Geltung zu bringen suchen, die kirchliche Gemeinschafts-Basis verdunkeln wollen, die kirchliche Zweckbestimmung zur Seite drängen und verfälschen und das Band der Gemeinschaft verachten und zerreissen. Mit einem Wort: was der theologische Schulgeist s e i n e r Natur nach spaltet, das soll die Kirche i h r e r Natur nach wieder zusammenbringen und einigen, das gleicht der heilige Geist der ein Geist der Liebe ist, in der Gemeinschaft, wieder aus. Darum ist die Heiligkeit das vornehmste unter den Prädikaten der Kirche, und ohne den heiligen Geist gibt es keine wirkliche Kirche.

Hiernach lässt sich die Wirkung leicht bemessen, welche von Luther's Verhalten im Abendmahlsstreit auf die von ihm beherrschte Kirchenbildung ausging.

Jenes Wort Luther's war ein Schicksalswort für die lutherische Kirche. Sie hielt zwar dafür eine Kirche zu sein, entgegen der Leugnung der Papisten, dass sie es sei, ja mit den Letztern pflegte sie den Reformirten den Namen einer Kirche nicht zuzugestehen [1]). Aber um ihre Fähigkeit zu einer wirklichen Kirchenbildung war es leider damit auch geschehen.

[1]) Für die Reformirten kommt der Name Kirche in den lutherischen Symbolen nie vor. Die *Aug.* und *Apol.* thun ihrer keine namentliche Erwähnung, polemisiren aber gegen die Zwingli'sche Auffassung der Sakramente, besonders des Abendmahls. Im grossen Katechismus stossen wir auf eine geharnischte Erklärung gegen *nostri spermologi seu schwermeri*, welchen die Taufe *nudum et solum signum* ist. Auch unter den „Sekten“ und „Schwärmern“, gegen die sich der grosse Katechismus in der Abendmahlslehre erklärt, sind die Reformirten jedenfalls mitbegriffen. Besonders aber ist es die *Form. Conc.*, welche sich den Gegensatz, die ganz specielle Polemik gegen die Reformirten zur Aufgabe macht. Diese sind nicht unter die Augsburgischen Confessionsverwandten zu rechnen und stehen desshalb als *exteri* den *nostri* gegenüber, wiewohl *aliqui sub Augustanae confessionis titulo in ecclesias nostras sine fronte sese ingerunt.* Da nun die Concordienformel die Gegner unter der Bezeichnung *papatus et aliae sectae* oder *Romanenses aliaeque rejectae et damnatae sectae et haereses* zusammenfasst, so werden die Reformirten unter die Sekten gezählt.

Luther, der Alles ertragen konnte, den Tod, Welt und Teufel nicht schreckten, der aber den Irrthum an den eigenen Freunden und Mitarbeitern nicht ertragen konnte, ja der ihn nicht kennen wollte in seiner Einzelnheit und Menschlichkeit, sondern überall nur Wahrheit oder Unwahrheit erblickte, die letztere als Ausgeburt des Bösen [1], — Luther hatte auf die Liebe, die auf Kosten der Lehre geübt wird, den Fluch gelegt, in diesem Fall also das Band zwischen dem religiösen und dem sittlichen Element im Christenthum principiell verleugnet, der religiösen Weltansicht in und mit der Alleinschätzung der reinen Lehre ein erdrückendes Uebergewicht über die sittliche Weltansicht zugesprochen, mit einem Wort: einen unheilvollen Fanatismus für reine Lehre durch Wort und Beispiel sanctionirt. Sein unglückseliges Fluchwort galt den Reformirten, von welchen die Liebesforderung aufgestellt worden war. Aber die reformirte Kirche ist von diesem Fluch nicht getroffen worden. Obwohl nichts weniger als rein von Sünde und Befleckung, trug doch den Reformirten ihre Nüchternheit und Besonnenheit, welche sie abhielt allzu hastig die Freiheit vom Irrthum zu erstreben, ihr gesetzlicher Geist, der ihnen den Kampf gegen die Ausbrüche des Temperaments zur Pflicht machte, vor Allem aber ihr unleugbares Uebergewicht heiliger Liebes- und Friedens-Gesinnung reiche Frucht, indem ihre Gemeinschaft den spaltenden Schulgeist besser in Schranken zu halten wusste, ihre sittlich-praktische Bestimmung sich weniger aus den Augen rücken liess, und dadurch auch in vielen Ländern zu einer geschlossenen, festen und wohlorganisirten kirchlichen Gestaltung gelangte. Mit fürchterlichem Gewicht dagegen ist jener Fluch leider zurückgeprallt auf das Lutherthum selber. Wer kann nach dem Zeug-

Der gewöhnliche, sehr häufig vorkommende Name für sie ist *sacramentarii*, ausserdem Schwärmer, Rottengeister. Die groben werden von den verschlagenen und allerschädlichsten Sakramentirern unterschieden und jene als Zwinglianer, diese als Calvinisten namentlich aufgeführt. Für die lutherische Kirche kommt bis auf die Conc. F. nur vor: *nostri, nos, ecclesiae apud nos*. Erst in der letzteren finden sich genauere Bezeichnungen, welche aber wechseln. Der gewöhnlichste Name ist: Kirchen der Augsb. Conf., aber auch *eccl. reformatae*. Aber auch sofern sie sich zu den von der Form. Conc. stehenden Bekenntnissschriften und besonders auch zur *Confess. Aug. invariata* bekennen, heissen sie die „reinen Kirchen" oder *ecclesia Dei*. Eytel, Charakter und Einheit der lutherischen Bekenntnissschriften; in Guericke's und Rudelbach's Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1858, 1, S. 85.

[1]) Gass, Geschichte der Dogmatik, 1, S. 17.

niss der Geschichte verkennen, dass gleich einem fressenden Gift diese unglückselige Verkennung des Liebesgebotes, die nicht aus dem heiligen Zorneseifer, sondern aus „Fleisch und Blut" ihres grossen Stifters, aus dem ungezähmten Affekt von dessen natürlichem Menschen hervorgegangen war, in den Eingeweiden der lutherischen Kirche selber gewühlt hat?

Sehen wir näher zu, wie sich ihr Verhängniss, soweit es von den leitenden Ständen bedingt war, vollzogen hat im Fortgang der Zeiten.

31. Schon oben ist des Vollmaasses im Ausdruck der Pietät gedacht worden, in welchem die lutherischen Glaubensgenossen den Stifter ihrer Kirche zu verehren pflegten. Allein seit der Spaltung zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten, besonders aber seit der Aufstellung des Concordienbuches wuchs diese Verehrung bis zur Blindheit und Superstition. Der Ausdruck des Glaubens an die Person Luther's als eines Gottgesandten überstieg die Staffel des christlich Erlaubten. Bereits 1576 rückte Jak. Andreä Luther's und Christi Lehre unmittelbar zusammen [1]). Es beginnt die Zeit des bekannten Sprüchleins:

„Gottes Wort und Luther's Lehr'
Vergehet nun und nimmermehr"

dessen Unschickliches im Hinblick auf Matth. 24, 35., abgesehen von dem polemischen Zusatz:

„Und ob's gleich bisse noch so sehr
Die Calvinisten an ihr Ehr'" [2])

neuerdings von mehreren Seiten hervorgehoben worden ist [3]). Zuerst von Würtemberg aus fängt durch Jak. Andreä die Benennung „lutherische" Kirche an sich einzubürgern [4]). Eine Reihe von mythischen Erzählungen in Beziehung auf das Verhältniss Luther's zu Melanchthon, zu der von ihm verfassten Augsburger Confession und Apologie, sowie der *Loci communes* kommt an der Stelle der geschichtlichen Wahrheit in Umlauf [5]). Im Jahr 1606 redet ein Diaconus Merckel in Schmalkalden in einer Leichenpredigt von „den Hauptstücken unseres heiligen Kate-

1) Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformirte" und „lutherische" Kirche. Gotha 1859, S. 56.

2) Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, Bd. 1, S. 294.

3) Sigwart in Reuter's, Allg. Repertorium 1858. Januar, S. 41; Neue Evang. Kirchenzeitung, herausg. von Messner 1860, N. 7.

4) Heppe, a. a. O. S. 23, 24, 28.

5) Heppe, a. a. O. S. 64.

chismi" (Luther's) [1]. Im folgenden siebenzehnten Jahrhundert verbreitet sich die bekannte Behauptung von der Inspiration der symbolischen Bücher, deren Spuren sich bis in die Zeiten des Streits zwischen Orthodoxen und Pietisten verfolgen lassen [2]. In derselben Zeit wird die Lehre von der Berufung Luther's als eines göttlichen Gesandten, dessen zukünftige Wirksamkeit schon im alten wie im neuen Testamente durch den heiligen Geist geweissagt sei, zum eigentlichen Dogma der lutherischen Kirche, und ein eigener Artikel *de vocatione beati Lutheri* findet in jedem Lehrbuche der lutherischen Dogmatik, und zwar nicht etwa bloss bei Männern, wie Nic. Hunnius, Quenstedt u. a. sondern selbst von Seiten eines Joh. Gerhard eingehende Erörterung [3].

Diese Art einreissender Lutherolatrie gereichte den Reformirten je länger, desto mehr zum Anstoss. Ein Zeuge dafür ist vor allen Girolamo Zanchi. Schon als Zanchi 1553 seine

[1]) Heppe, a. a. O. S. 58.

[2]) Unter den Thesen, welche bei'm Jubelfest der Augsburgischen Confession 1730 auf der Synode zu Durlach unter dem Präsidium des streng lutherisch-orthodoxen Dekans Joh. Jak. Eisenlohr von einem Pfarrer Wix vertheidigt wurden, lautete Thesis IV: ***Augustana confessio recte vocatur Norma eaque infallibilis. II. Author summus et maxime principalis Augustanae Confessionis est Deus Triunus, dator omnis boni.*** Die ***Authores intermedii*** oder ***secundarii*** seien freilich die Fürsten und Städte und ihre Theologen gewesen. Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in dem Grossherzogthum Baden. Karlsruhe 1856, Bd. 2, S. 358; vergl. auch meine Schrift: Revision der Einreden wider die Rechtsbeständigkeit der reformatorischen Bekenntnisse in der vereinigten evangel. Kirche des Grossherzogthums Baden. Heidelberg 1855, S. 34 ff.

[3]) Nachweisungen bei Heppe a. a. O. S. 59. Am klarsten und deutlichsten wird das lutherische Dogma von der göttlichen Berufung Luther's in Quenstedt's ***Theol. didactico-polemica P. IV. cap. XII. sect. II. quaest. 3*** entwickelt, welche von der Frage handelt, ***„an B. Lutheri vocatio ad ministerium docendi in ecclesia fuerit legitima et ordinaria."*** Quenstedt sagt hier: ***B. Lutherus fuit a Spiritu S. ordinarie vocatus ac extraordinarie instigatus et excitatus. Ordinarie inquam, vocatus est, per legem caritatis christianae, quae cum paries proximus ardet, jubet extinguere flammam nec demum exspectare specialissimam vocationem; 2) per vocationem ordinariam, qua presbyter fuit ordinatus et professor theol. constitutus, quae vocatio ipsum jure divino obligavit ad sincerae scripturae interpretationem et falsarum opinionum e verbo refutationem (Tit. 1, 9). Extraordinarie autem instigatus est a Spiritu S. quem instinctum ad opus reformationis confirmant 1) vaticinia de revelatione Antichristi; inexspectata veritatis et notificatio et amplificatio; 3) singularissima unius homuncionis contra tot hostes defensio; 4) donorum excellentia.***

Professur in Strassburg antrat, sprach er sich in seinem ersten Vortrag auf eine seinem Collegen Marbach bedenklich erscheinende Weise gegen die Menschenautorität aus, auf welche hin der Eine Zwinglianer, der Andere Lutheraner, ein Dritter Calvinist genannt werde. „Die Schriften dieser Männer," äusserte Zanchi, „sind vorzüglicher, als die vieler Kirchenväter; sie selber sind hoch zu achten wegen der herrlichen Gaben, mit welchen sie Gott ausgeschmückt hat; sie waren aber Menschen und konnten daher irren; was sie geschrieben haben, ist desshalb nicht als absolute Glaubensregel aufzustellen; diess gebührt allein der Bibel, welche der heilige Geist geschrieben hat." Drei Jahre später, in der Periode des durch Westphal neu entbrannten Abendmahlshaders, schrieb er an den polnischen Grafen Stanislaus von Ostrog: „Da die Lutherischen in allen übrigen Punkten mit uns übereinstimmen, warum streiten sie so heftig gegen uns wegen der Abendmahlslehre, ohne Noth, ohne Erbauung für die Kirche, ohne Ehre für Gott? Sie thun es nur, weil sie zu sehr an der Auslegung Luthers hängen. Ihr seht, wie gefährlich es ist, sich so von Menschen abhängig zu machen, dass man keinen Finger breit mehr von ihnen abweichen will. In Luther war gewiss der Geist Gottes, er war aber doch nur ein Mensch. Das einzig Sichere ist, sich bloss an das Wort Gottes zu halten." Als endlich unter den Reformirten die von Seiten vieler deutschen Stände geschehene Annahme der Concordienformel tiefe und gewiss gerechte Entrüstung hervorbrachte, blieb Zanchi, der, seitdem er von Strassburg nach Heidelberg versetzt und von dort mit den durch Ludwig VI. vertriebenen reformirten Calvinisten nach Neustadt übergesiedelt war, auch jetzt für Luther die höchste Achtung hegte und sich noch in seinen spätesten Jahren durch das Lesen seiner Schriften erbaute, seinen einstigen Grundsätzen getreu. Bitter klagte daher Zanchi über die Verfasser des neuen symbolischen Buches, denen zufolge man kein Christ mehr sein sollte, wenn man nicht in allen Stücken mit Luther oder vielmehr mit den damaligen Lutheranern übereinstimmte. „Wenn wir," rief er aus, „einem Menschen, wie herrlich auch die Gaben sind, mit denen Gott ihn ausgeschmückt hat, die nur Christo gebührende Ehre geben; wenn wir, was er gelehrt hat, als göttliche Orakel ansehen und ihn für Einen halten, der nicht irren konnte: heisst diess nicht Christum herabsetzen, der doch allein unser Lehrer ist? heisst es nicht ihn von seinem Stuhle stossen, um einen Menschen darauf zu setzen?" Natürlich schloss sich daher Zanchi an die übrigen Neustadter Theologen an, welche 1581 zur Wider-

legung der Concordienformel die bekannte *„Admonitio de libro concordiae“* ausgehen liessen, deren Hauptverfasser Ursinus war [1]. In dieser unter dem Namen *Admonitio Neostadiensis* bekannten Schrift hielten die reformirten Theologen der Pfalz den Verfassern und Anhängern der Concordienformel in einer sehr eingehenden Erörterung *„de auctoritate Lutheri“* ihren Luther-Cultus so ernstlich vor, dass die Verfasser der unter dem Titel: *„Apologia libri christianae concordiae“* 1583 erscheinenden Erwiederung sich genöthigt sehen, sich ganz besonders wegen dieses Vorwurfs zu rechtfertigen. „Aber,“ bemerkt Heppe [2] „diese Rechtfertigung fiel so übel aus, dass der Vorwurf der Pfälzer dadurch nur gerechtfertigt wurde, indem die Verfasser erklärten, dass man die Schriften Luther's (auch dessen Streitschriften) darum als Lehrnorm festhalte, weil man wisse (!), dass in denselben das reine Wort Gottes enthalten sei, — obgleich sich Luther in seinen frühern Schriften vielfach geirrt (!) habe, — und dass man Luther zwar nicht als einen von Gott durch Wunder und Zeichen beglaubigten und mit der Gabe der Infallibilität ausgestatteten Propheten, aber doch als einen von Gott gesandten Lehrer der Kirche ansehe. Offenbar war es eine specifisch dogmatische Stellung, welche die Verfasser der Apologie der F. C. zu Luthers Person und Schriften einnahmen. Es war ihnen — als Lutheranern — die Infallibilität und Kanonicität der Schriften Luthers als eines Gesandten Gottes unmittelbar gewiss, darum konnten sie sich in ihrer Apologie auf den Satz zurückziehen: *„omnino et certo judicamus,“ „judicamus et scimus,“* dass Luthers Wort das wahrhaftige Wort Gottes sei. Indessen wagten es die Verfasser der Apologie doch wohl nicht bestimmt und unumwunden auszusprechen, dass dieser ganzen Auffassung der Auctorität Luthers ein bestimmter Glaube an die Person Luthers als eines Gesandten Gottes und ein bestimmtes Dogma *(de vocatione Lutheri)* zu Grunde liegt. Dieses konnte erst in einer späteren Entwicklungsperiode des Lutherthums geschehen.“

Diese Lutherolatrie, welche, wie gezeigt, und weil ihrer eignen Gewöhnung zuwider, den Reformirten so sehr zum Aergerniss gereichte [3], hatte aber für die lutherische Kirche selbst ge-

[1]) Schmidt, Girolamo Zanchi; in den Theol. Studien und Kritiken, 1859, 4, S. 632, 640, 703.

[2]) Heppe, a. a. O. S. 51.

[3]) Dass die reformirte Theologie beharrlich gegen die Benennungen „Zwinglisch“ und „Calvinisch“ für ihre Kirche sich verwahrte, dagegen mit einer ge-

radezu die schlimmsten Folgen. Die Imitatoren Luther's pflegten an jedem seiner Worte mit einer Art von abergläubischer Blindheit zu kleben. [1]) In die Concordienformel wurden viele der grellsten und schroffsten Ausdrücke Luther's in allen Glaubensmaterien wörtlich aufgenommen; das ganze Echauffement Luther's wurde damit gewissermaassen kanonisirt. Das drückt die Stimmung der vorherrschenden Partei des Zeitalters aus. Auch jenes Wort über die Liebe, leider nur die Zurückführung von tausend ähnlichen Worten auf einen principiellen Ausdruck, empfing in dieser Zeitstimmung seine Kanonisation. Das Gebot der Liebe gerieth dadurch bei nur allzu vielen Wortführern des strikten Lutherthums in eine Art von Verruf, die Lieblosigkeit wider Gegner der reinen Lehre erlangte Indemnität, ja eine Art von Heiligung. Wie kann man sich daher noch wundern über die Aeusserungen und Handlungen, welche die Geschichte von Männern, wie Flacius, Mörlin, Westphal und Anderen berichtet! wie sich wundern über das Verlorengehen alles Bewusstseins eines verwandtschaftlichen Zusammenhangs mit der reformirten Kirche bis zu dem Grad, dass man lutherischer Seits zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts sprüchwörtlich sagte: „Lieber papistisch, als calvinisch!" [2]) Im siebenzehnten Jahrhundert, wird, wie unten erzählt werden soll, geradezu ausgesprochen: „wer nicht lutherisch

wissen Vorliebe sich „katholisch" zu nennen pflegte, auch ganz und gar nicht geneigt war, diese Benennungsweise, nach Art der späteren Lutheraner, den Papisten zu überlassen, sowie die Wichtigkeit jener Ablehnung — Alles das hat Heppe a. a. O. S. 79, 74, 82 urkundlich bewiesen.

[1]) Ein Beispiel! Bei einem Gastmahl, welches am 16. März 1553 Jakob Sturm in Strassburg Zanchi nach seiner Ankunft gab, war auch der Lutheraner Marbach zugegen. Die Anwesenheit des italienischen Flüchtlings brachte das Gespräch auf die Tyrannei des Papstes. Marbach meinte, wenn Einer zu dieser hohen Stelle gelange, so sei keine Hoffnung mehr vorhanden, dass er je die Wahrheit erkennen werde, man brauche daher nicht für den Papst zu beten. Zanchi war nicht dieser Ansicht. So wie er stets behauptete, im Katholicismus sei noch immer viel von der christlichen Wahrheit erhalten, so sagte er auch jetzt, nur für die sei nicht zu beten, welche die Sünde gegen den heiligen Geist begehen; es könne aber nicht *a priori* behauptet werden, dass der Papst dieser Sünde schuldig sei; solange man diess nicht von ihm wisse, müsse der Christ auch ihn in sein Gebet einschliessen. Marbach widersprach; er hielt den Papst unbedingt für den Sohn des Verderbens, den Antichrist, nicht bedenkend, dass Luther, nur durch den Angriff gereizt, sich solcher Ausdrücke bedient hatte. Schmidt, G. Zanchi a. a. O. S. 630.

[2]) Heppe a. a. O. S. 66. Die Klagen der Reformirten über diesen polemischen Geist, S. 100.

ist, der ist verflucht." Alles das verräth eine Abstumpfung des sittlichen Bewusstseins, ein Todtgelegtsein desselben unter der Wucht des einseitig religiös-dogmatischen, von dem wir bis zu den letzten Jahrzehnden keine anschauliche Vorstellung mehr besassen.

Jedes Zeitalter der Geschichte liefert uns thatsächliche Belege für den tiefen Wahrheitsernst der anthropologischen Anschauungen, welche dem protestantischen Dogma zu Grunde liegen. In jedem derselben tritt uns in irgend einer Form das Phänomen entgegen, dass ganze Gebiete des christlich-sittlichen Lebens brach liegen, gleichsam als wären sie nicht vorhanden, den Zeitgenossen nicht einmal zum Bewusstsein kommen. In wie mancher Hinsicht muss sich auch unser Zeitalter durch solche Lücken in seinem sittlichen Bewusstsein beschämt und gedemüthigt fühlen! Oder wie lange her ist es, seitdem unsere Christenheit sich ihrer Liebespflicht gegen die Heidenwelt bewusst geworden ist? oder die Pflichten in Absicht auf das öffentliche Recht und die nationalen Interessen, sind sie etwa in der Welt der Gläubigen unserer Tage irgendwie in umfassenderer Weise anerkannt und festgestellt? Endlich: wie wenig weiss unsere theologische „Wissenschaft" noch von Pflichten gegen die kirchliche Societät! Wahrlich dergleichen, und gerade das Letztere, muss uns sehr vorsichtig machen in Beurtheilung von solchen sittlichen Phänomenen, wie sie uns in den innern Streitigkeiten, welche den protestantischen Gesammtkörper des 16. und 17. Jahrhunderts zerrissen haben, entgegentreten. Aber das Alles wird uns nicht abhalten dürfen bei näherer Betrachtung die lutherische Staats-, Lehr-, Streit-, Universitäts- und Consistorialkirche jener beiden Jahrhunderte, von der wir recht wohl die lutherische Volks-, Bibel-, Katechismus-, Gebet- und Gesangbuchskirche und deren geistliche Pfleger zu unterscheiden wissen, als etwas in seiner Art Einziges anzuerkennen. Denn durch die Richtung des Lutherthums, welche mit den Männern anfängt, die in gänzlicher Hintansetzung jeder Dankespflicht und Pietät den heillosen, wüsten Kampf gegen „den alten Irrlehrer" Melanchthon beginnen, und die mit dem Haufen wilder Zeloten endet, welche über Spener herfielen, geht ein Zug von so specifischer Rohheit und Gemeinheit, wie wenigstens wir ihn sonst in der Geschichte kaum wieder angetroffen haben, und wie er auch solche Gemüther, welche nicht gerade verwöhnt sind, in tiefster Seele anwidern muss. Die Wolke der auch neuerdings wieder so geheissenen „treuen Zeugen" für die „reine Lehre" lagert sich wie ein verfinsternder Schatten über das sitt-

liche Bewusstsein weiter Regionen des lutherischen Kirchenthums. Hier fängt es an nicht bloss an der Feinheit des Gewissens zu mangeln, sondern selbst für grobe, gröbere und gröbste Verletzungen des Heiligkeitsgebotes gegenüber Ketzern ist das sittliche Sensorium abhanden gekommen. Wird man sich aber nicht mit tiefem Schmerz und noch mit tieferer Beschämung gestehen müssen, dass ein Kirchenthum, in welchem die Gewissen der leitenden Organe und amtlichen Träger dermaassen abgestumpft sind, dass dergleichen gerade auf deren Seite, auf Seiten seiner theologischen Stimmführer, fast regelmässig vorkommen kann, in dessen Mitte sich nur ausnahmsweise in gesalbten Männern noch eine Gewissensreaction erhebt gegen die Verletzungen der höchsten sittlichen Idee, nicht eben damit des Heiligkeitsprädicats verlustig geworden, dass es, bei all seiner formellen Rechtgläubigkeit, profan geworden ist?

Alles das musste sich rächen und hat sich leider nur zu schwer gerächt, zunächst in Hinsicht auf die Geschicke des protestantischen Kirchenkörpers, wie der edle Parëus[1]) vorausgesagt hatte; aber ebenso in dem innern Schicksalsgang des Lutherthums. Verfolgen wir in Nachstehendem Schritt für Schritt die Consequenzen, welche sich daraus für die Ausbildung des lutherischen Protestantismus zu einer Kirche ergeben haben! Eines steht hier in genauem Zusammenhang mit dem Andern.

32. Luther's unglückselige Verwerfung der den Gegnern in der Lehre schuldigen christlichen Liebespflicht hatte freilich zunächst nur eine Beziehung auf die Sacramentirer, mit welchen er im Streit lag. Aber es war damit thatsächlich ein Grundsatz zur Geltung gebracht, welcher viel weiter reichte. Denn was von einer theologischen Controverse gilt, das gilt auch von der andern. Der spaltende Schulgeist, nachdem ihm einmal dieses Zugeständniss gemacht worden war, gewann damit Terrain genug in der Kirche, um von hier aus mit der Zeit den Principat über dieselbe zu erobern. Die lutherische Kirche wurde dadurch der Schultheologie, einem nackten Intellektualismus zur Beute, und da die theologische Schule, wie jede Art von Schule und blossem Intellektualismus, nothwendig und von Natur antisocial ist, so wurde nach der einmal eingegangenen Verwechselung der kirchlichen Interessen mit den Interessen der

[1]) Heppe a. a. O. S. 100.

theologischen Schule die lutherische Kirche von dem antisocialen Geist der Schultheologie zerrissen und zerfleischt. Von einer eigentlichen Kirchenbildung konnte im Kreis des Lutherthums nicht mehr die Rede sein, nachdem seit Luther's Tod der perennirende Schulstreit die bis dahin durch seine Autorität zusammengehaltene Gemeinschaft in Atome aufzulösen drohte, und so nothwendiger Weise in immer stärkerem Maasse die Einmischung der Fürstengewalt in die innersten kirchlichen Angelegenheiten herbeigezogen ward. [1]) Nicht nur verlor die Kirche dadurch immer mehr das Bewusstsein ihrer eigentlichen Zweckbestimmung, sondern nachdem in ihrer Mitte der rein schultheologisch aufgefasste Begriff von „reiner Lehre“ an die Stelle des praktischen Kirchenzweckes getreten war, gerieth mit Aufstellung der Concordienformel die oberste Entscheidung selbst in Sachen der Lehre thatsächlich immer mehr in die Hand der Territorialherrn, und wurde bei solcher Durcheinandermengung des Geistlichen mit dem Weltlichen, auch von dieser Seite betrachtet, eine Kirchenbildung unmöglich.

Achten wir nun auf das Einzelne des Ganges, den das lutherische Kirchenthum in dieser seiner Entwicklung nahm.

a) Bekanntlich bezeichnet Luther im Streit mit den Schweizern die Sacramente als das Geringste, wobei der Teufel anfange, um dann fortzufahren und mehr Artikel anzugreifen; aber er hat durch die That bewiesen, dass es mit dieser Aeusserung nicht streng genommen werden darf. [2]) Zwar noch 1533 wird von Luther eingeräumt, dass die Sacramente erst in zweiter Linie stehen, dass Einer zur Noth ohne die Sacramente, aber nicht ohne das Wort selig werden könne. [3]) Später aber verwirft Luther sehr entschieden die Ansicht Melanchthon's, dass das Abendmahl kein Fundamentalartikel sei, über den man verschiedener Meinung sein könne, und wird über dieselbe sogar sehr heftig. [4]) So beginnt schon frühe die Verrückung des Sacramentsbegriffs von seiner rechten Stelle und die Verlegung des Interesses der lutherischen Theologie in einen falschen Mittelpunkt. Die damit gesetzte Verwicklung und vorzugsweise Beschäftigung der

[1]) Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Bd. 1, S. 54.

[2]) Jul. Müller von der Wirksamkeit des heil. Geistes S. 300.

[3]) Walch, XIX, S. 1537. Köstlin in Herzog's Theol. Realencyklopädie, Artikel: Luther. S. 610.

[4]) Matthes, L. Melanchthon's, S. 242.

lutherischen Theologie mit der Abendmahlslehre und ihren Hilfssätzen, die davon untrennbare stete Rekapitulation aller einzelnen Momente der darüber geführten endlosen Controverse gab aber mehr und mehr der lutherischen Theologie eine Richtung auf das Kleinliche. Der Geist vermochte sich daran nicht zu erheben und zu erweitern, sondern er schrumpfte über dem immer wiederholten Ventiliren dieser Frage und der Gestaltung der Dogmatik nach Maassgabe derselben in's Enge zusammen; er stumpfte sich an diesem Thema, an welchem, wie schon einmal im Mittelalter, eine neue Scholastik üppig sich emporrankte, wie für Grösseres überhaupt, so namentlich für die Idee der Kirche mehr und mehr ab.

b) Seit der Vermischung der religiösen mit den dogmatischen Schulinteressen galt als höchster Zweck der Kirche die sogenannte „reine Lehre", die doch auch im besten Sinne nur Mittel zu einem noch höheren Zwecke sein kann.[1] Da die „reine Lehre" nichts anderes war, als exakte Dogmatik, ächter Glaube gleichbedeutend mit schulgerechtem Glauben, so wurde die Religion mehr und mehr Verstandessache, die religiöse Glaubensseligkeit verkehrte sich zu einer dogmatischen Glaubensseligkeit, in welcher zu dem objektiven, handgreiflichen und massenhaft gehäuften Glaubensstoff die subjektive Glaubenskraft leicht in ein bedenkliches Missverhältniss trat,[2] und anstatt dass der erstere nach der letztern, umgekehrt die letztere nach dem erstern noch viel einseitiger bemessen wurde, als diess um diese Zeit auch in der andern Confession Gewohnheit wurde. Daher jene — wie Gass treffend sich ausdrückt — „buchmässige Gestalt" des lutherischen Kirchenthums; daher jene „äusserste Leerheit namentlich bei Beschreibung subjektiver, das Gemüth angehender Zustände," welche uns in so gefeierten dogmatischen Schriften der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts, wie König's *theologia positiva acroamatica synoptice tractata*[3] (1664) entgegentritt;

[1]) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland. Leipzig 1851. S. 81.

[2]) Gass a. a. O. S. 55.

[3]) Gass a. a. O. S. 328: „Was soll man zu einer Erläuterung der Busse sagen, die nach lexikalischen Bemerkungen über *poenitet* und *μετανοεῖν* Subject, Ursache, Materie und Form der Reue aufzählt! Die letzte Ursache ist die Trinität, die speciellere der heilige Geist, die werkzeugliche das Wort Gottes, die Materie in der Sünde und die Form in der Abwendung vom Bösen zu suchen. Hier, wo sie erst beginnen sollte, bricht die Erklärung ab; die Kategorieen haben ihren Umlauf gemacht und das fragliche Ding betastet, das jetzt unverzüglich unter den Stempel der De-

daher das vergebliche Suchen nach jenem Wahrheitssinn und durchklingenden Ton herzlicher Frömmigkeit, der uns an einem Gerhard wohlthut, in den Büchern von solchen Säulen lutherischer Orthodoxie, wie Calov's *systema* (1655 ff). „Er konnte nicht bestehen mit einer so gespannten, nach allen Seiten hin Fremdes oder Widersprechendes erspähenden Aufmerksamkeit, welche bald erkältend, bald anreizend auf die Darstellung wirken musste." [1]) Daher endlich die Klage eines Mannes, der zwar nie unter den so geheissenen „treuen Zeugen" aufgeführt wird, aber, weil ein Mann der „*Praxis fidei*" und vielseitigster Bildung, nur um so mehr zu den wirklich treuen Zeugen gehört, des Joh. Franz Buddeus in Jena: *Fuit ceteroquin jam seculo decimo sexto ea temporum infelicitas, ut in certamina et intestinas discussiones raperentur praestantissima ingenia; unde contingebat, ut qui vitae morumque praecepta inculcabant, minus sapere viderentur. Contemptus ejusmodi librorum inde auctus est, quod pauci rem serio agere, plurimi contra aut ad gloriolam, aut ad lucrum captandum, aut ut more recepto aliquid darent, folia scribere crederentur.* [2])

c) Diese Behandlung der christlichen Lehrstoffe als reine Verstandessache hatte aber eine sehr schlimme Folge. Personen, denen eine *Praxis fidei* oder jenes Hemming'sche: *videlicet quum vere sentitur in corde, quod mente conceptum est*, oft fremd genug war, gelang es nicht bloss mit hohen kirchlichen Aemtern betraut zu werden, sondern sie vermochten auch bei wenn auch rein intellektueller Virtuosität und blosser Gelehrsamkeit als Theologen eine Rolle zu spielen. Wir dürfen Gottfried Arnold's bekannte Abschilderung der lutherischen Orthodoxen in Buch 16 und 17 seiner „unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie" von dieser Seite einen vollkommen reinen Spiegel der Wahrheit nicht nennen; aber Wahres bleibt daran auch nach Abzug der Uebertreibungen leider noch genug. Und in der That: wer jemals ein Herz für die Kirche Christi und für das geistliche Wachsthum der ihrer Pflege anvertrauten Seelen gehabt hat, für den wird es kaum eine grauenhaftere Erscheinung geben, als die Folge jener bei der hohen Wichtigkeit des intellektuellen Faktors dem Pro-

finition geschickt wird. Da keine Formel in das Innere des Menschen einführt, so gibt es auch kein Mittel mehr, aus diesem zu schöpfen." Mit Recht sagt daher Buddeus von diesem Buch: *Skeleton quoddam sine succo et sanguine.*

[1]) Gass a. a. O. S. 334.

[2]) *Buddei, Isagoge historica ad theologiam universam (1727) p. 588.*

testantismus doppelt gefährlichen Ueberschätzung blosser theologischer Verstandesvirtuosität, welche in älterer, wie in neuerer Zeit Geister an die Spitze theologischer Lehranstalten, kirchlicher Behörden, gelehrter Unternehmungen gestellt, überhaupt zu bevorzugter Wortführung berufen hat, bei denen neben umfassendem und exaktestem Wissen um (circa) alle Theile des Christenthums, neben dem geläufigsten Raisonniren über einzelne Punkte und Interressen, wie über ganze Systeme der Theologie, ein völlig profaner Sinn herläuft, die auch nicht eine Spur von inwendigem, subjektivem Berührtsein von dem Sachlichen der besprochenen Objekte, von eigner darüber gewonnener Herzenserfahrung, von einem Verständniss des Evangeliums nicht als Wissenschaft, sondern als Kraft Gottes selig zu machen, die daran glauben, mit einem Wort: von Salbung mit dem heiligen Geist verräth, wo vielmehr das glänzendste Talent, der reichste gelehrte Apparat, der scheinbar lebendigste Eifer für das Haus und die Ehre Gottes nichts anderes ist, als der viel durchlöcherte und daher für alle Welt leicht durchschaubare Deckmantel bloss für den Selbstgenuss der intellektuellen Virtuosität, für kindische Eitelkeit und mündliche, wie schriftstellerische Schwatzseligkeit, unbändige Herrschsucht, nackten Gelehrtenehrgeiz, kleinliche Rechthaberei, selbstsüchtige polemische Gereiztheit und andere Laster des natürlichen Menschen. Wer — müssen wir wiederholen — jemals in diesen Regionen und über die dadurch der christlichen Gemeinde, den Kleinen (Marc. 9, 42.) gegebenen Aergernisse Erfahrungen zu sammeln Gelegenheit gefunden hat, dem wird es an einer Entschuldigung für Arnold's Entrüstung über den Parallelismus von den gepriesensten Rein-Lehr- (oder wie man das heutzutage nennt: wissenschaftlichen) Eigenschaften und mehr oder minder solennem moralischem Bankerutt, über diese Umsetzung der von dem Ich einer heiligen Sache geweihten Dienste in die Verwendung heiliger Sachen für die Zwecke der schnöden Selbstsucht des Subjekts [1]) nicht fehlen.

d) In Folge theils der Ueberschätzung der „reinen Lehre", theils der Verkennung der Relativität dieses Begriffs, sowie des profanen Geistes: der Zanksucht und Rechthaberei, des Ehrgeizes und der Eitelkeit solcher Theologen wurden die an sich unvermeidlichen und in gewissen Grenzen sogar wohlthätigen Schulstreitigkeiten nicht bloss über alles Maass gehäuft, sondern auch

1) Vergl. meine Schrift: Der deutsche Protestantismus, S. 99 ff.

mit aller Erbitterung einer unedlen Leidenschaftlichkeit geführt. Im sechzehnten Jahrhundert mag wohl das Aeusserste in dieser Art in den Streitigkeiten Osiander's [1]) in Königsberg, im siebenzehnten in den Ausfällen der Orthodoxen gegen die beiden Calixtus [2]) geleistet worden sein. Doch auch in dem mehrjährigen Schriftenwechsel zwischen Tübingen und Giessen über *Κρύψις* und *Κένωσις*, kurz vor Ausbruch des dreissigjährigen Krieges geführt, wurden die ärgsten Anfeindungen, die schlimmsten Ketzernamen laut, und die Katholiken hörten mit Vergnügen zu. [3]) Keine Kirche wird zwar jemals im Stande sein, gegen das Eindringen solch profaner Geister, wie die oben beschriebenen, in ihren Dienst sich völlig sicher zu stellen. Aber für die lutherische Kirche war es eine der allerschlimmsten Nachwirkungen des Sacramentstreites, dass jede rohe, gemeine Seele, welche die lutherische Kirche das Unglück hatte unter ihren Dienern zu zählen, sich durch das Beispiel der Polemik Luther's gedeckt, ja durch die unglückliche Schwäche eines Mannes, von dessen so vielen grossen Eigenschaften und liebenswerthen Seiten sie nicht eine einzige aufzuweisen haben mochte, zu den ärgsten polemischen Ausfällen förmlich autorisirt glaubte. Feiner und freier gebildeten Männern des protestantischen Auslandes war die Gattung von Polemik, welche in Deutschland im Schwang war, ein Gegenstand moralischen Eckels und wahren Grauens. [4])

[1]) Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation, 3, S. 271 ff. Das Allgemeinere bei Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, 1, S. 113 ff.

[2]) Planck, Geschichte der protestantischen Theologie seit der Concordienformel, S. 114, 140 ff.

[3]) Gass a. a. O. S. 279. Frank a. a. O. S. 336 ff.

[4]) Joseph Scaliger von Leyden schreibt 1603 an Joh. Caselius in Helmstädt: „*Non possum dissimulare dolorem meum, quem ex praepostera hominum hodiernorum consuetudine capio, quos quum literae quas profitentur ex feris humaniores efficere debuerint, nihil tamen illorum moribus agrestius, nihil ingeniis inamoenius, nihil scriptis virulentius, nihil verbis atrocius. Non memoro inscitiam (nam ea sola ejuscemodi morum mater est) et absque illa fuisset, si non meliores, saltem minus mali esse potuissent. Ad fastigium barbariei, mi Caseli, pervenimus; non habet quo ulterius progressum faciat; jam stat in praecipiti. Pauculi supersunt, quos melior natura formavit, ex quibus alii sensum bonarum literarum, alii sensum et usum habent. . . . Modestiam ego quum in multis, qui literas colunt, tum in vestris praecipue Germanis requiro: apud quos nulla magis ad maledicendum parata sunt ingenia quam quae maxime horrida sunt et agrestia. Quot Teutonicorum scriptorum portenta nundinae Francofurtenses producunt! Quis in reliqua Europa aut plura vidit, aut petulantiora impotentium*

e) Die „reine Lehre" war unter den unablässigen Streitigkeiten der Theologen einerseits etwas selber so Bestrittenes und schwer Erfindbares geworden, und galt doch andrerseits zugleich so bestimmt als unerlässlicher Inhalt des Glaubens und vermöge dessen als Bedingung der Seligkeit, dass nicht nur die streitenden Parteien einander die Seligkeit absprachen, sondern auch den frommen Laien im Interesse ihrer Seelen nichts anders übrig blieb, als auf jede selbstständige Antheilnahme an dieser Seite des öffentlichen kirchlichen Interesses zu verzichten und sich unbedingt der Führung der Theologen zu überlassen. Wer sich dazu etwa nicht verstehen wollte, hatte Aehnliches zu befahren, wie der Strassburgische Rektor Jakob Sturm von dem berühmten Theologen Joh. Brenz. In dem Streit, welcher sich zwischen Zanchi und Joh. Marbach über die Prädestination erhoben hatte, stand Sturm auf Zanchi's Seite. Beide glaubten nach früheren Aeusserungen von Brenz über Zanchi's Thesen auf jenen Berufung einlegen zu dürfen. Aber Brenz hatte mittlerweile seine Meinung geändert. Sturm kam daher schlecht an, als er an Brenz appellirte. „Mische dich nicht", entgegnete dieser dem Rektor, der doch wahrlich weder ein Kind, noch ein Idiot, auch nicht in der Theologie war, „in solche Dinge; ich wundere mich, dass du in deinem Alter noch Theolog werden willst." Worauf der Rektor antwortete: „ich habe zwei Ohren, das eine habe ich Marbach, das andere Zanchi geliehen; ich verlange nur, dass dieser nicht ungehört verdammt werde; was mein Alter betrifft, so finde ich, es sei nie zu spät in der Erkenntniss Christi Fortschritte machen zu wollen." [1])

33. So gerieth die lutherische Kirche unter eine drückende und kleinliche Theologenherrschaft. Unter den Theologen aber gab es neben wirklich frommen Männern auch überwiegend von Ehrgeiz, Hochmuth und Herrschsucht bewegte Persönlichkeiten. Diese hatten unter der Lage der Dinge kein Interesse ihre Herr-

animorum argumenta, quam sunt illa lemmata librorum, partim Germanico sermone, partim Latino, sed a Germanis furiis concepta! Quis tam perditus, ut legendis illis bonas horas perdere postulet. Deus meliora, quam ut relictis optimis studiis vel unum temporis momentum illis impendam. Et literae tamen furoribus et debacchationibus horum ancillantur, ut non aliud quam ad impura hominum ministeria natae esse videantur." Jos. Scaligeri, Epist. p. 566. Henke, G. Calixtus und seine Zeit, Bd. 1, S. 217.

1) Schmidt, G. Zanchi, S. 656.

schaft über die Gewissen aus den Händen zu geben; jenen dagegen gebot es Gewissenspflicht sich in derselben zu behaupten. Mitten im Protestantismus bildeten sich daher überspannte Vorstellungen von Rechten und Pflichten des geistlichen Amtes, wie sie zuerst Hesshus und Sträle in ihren Händeln mit dem Magdeburger Magistrat, [1]) obgleich vergeblich, zur Geltung zu bringen versuchten, später aber, z. B. von Hesshus in seiner Schrift vom Amt [2]), wiederholt und mit wechselndem Erfolg auf den Plan traten und noch bis zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in Joh. Fecht in Rostock u. a. ihre Vertheidiger fanden. [3]) Man kann bereitwillig zugeben, dass unter den drei Aemtern, welche der Protestantismus in der Kirche als berechtigt anerkannt, das Lehr- und Predigtamt das wichtigste und darum vornehmste ist, dass eine Präponderanz desselben ihren guten Grund hat, selbst dass unter gewissen Umständen eine Art von Herrschaft desselben, wie sie z. B. Calvin in Genf übte, nothwendig und wohlthätig werden kann. Aber freilich wird sie das niemals werden, wenn der zur Herrschaft emporstrebende oder im Besitz derselben befindliche Stand der ächten Herrschereigenschaften, namentlich des Blickes in's Grosse der menschlichen, wie der göttlichen Dinge und — der Mässigung im Gebrauch der in seine Hände gerathenen Macht entbehrt. Letztere Eigenschaften aber wird man bei einem Blick in die Kirchengeschichte den theologischen Machthabern weder der einen, noch der andern Confession häufig nachzurühmen im Stande sein. Der erklärenden Gründe sind mancherlei, unter denselben aber ist nicht der letzte vielleicht der, dass sich die evangelische Geistlichkeit weit seltener aus allen Ständen und Schichten des bürgerlichen Lebens, den oberen und unteren, den bemittelten und unbemittelten ergänzt hat, deren glückliche Mischung in ihrem Clerus der römischen Kirche von je her ihre bewundernswerthe Elasticität verliehen und sie in die Lage versetzt hat für die verschiedenartigsten Stellun-

1) Ueber dieselben zu vergleichen: Funk, Kirchenhistorische Mittheilungen aus der Geschichte des evangelischen Kirchenwesens in den sechs Parochieen der Altstadt Magdeburg. Magdeburg, 1842, S. 22 ff.; aber auch die untenstehende Schrift von Joh. Fecht.

2) *Dr. Tilemann Hesshusius,* Von Amt und Gewalt der Pfarrherren; neu herausgegeben von Schütz, Leipzig 1854.

3) *Jo. Fechtii de Excommunicatione ecclesiastica ejusque indole et aequitate tractatio theologica Godofredo Arnoldo opposita. Rostochii et Lipsiae. 1712.* Das Buch ist Polycarp Lyser, dem berühmten Mitstreiter Fecht's gegen Spener, gewidmet.

gen und Bedürfnisse in der Kirche über geeignete Persönlichkeiten verfügen zu können, sowie ihren Standpunkt, ihre Interessen und Rechte überall gerade durch vermöge *ad hoc* durch entsprechende Erziehung und Bildung ausgerüstete Männer wirksam vertreten zu lassen. [1]) Der Blick in's Grosse aber war unter den gegebenen Verhältnissen den lutherischen Theologen sehr erschwert. Denn wir müssen noch einmal darauf zurückkommen, dass gleichwie die Erhebung der Sacramentenlehre zum Mittelpunkt des theologisch-confessionellen Interesses an sich etwas Verkehrtes, für den Protestantismus Heterogenes war, so die einseitig fixirte Beschäftigung der lutherischen Theologen mit der Lehre vom Abendmahl und deren Hülfssätzen der ganzen specifisch lutherischen Geistesbewegung durch unvermeidliche Verstrickung in eine Menge kleinlicher und peinlicher Controversen eine Richtung wahrlich nicht auf's Grosse gegeben hatte. Der Geist vermochte sich daran nicht zu erheben und zu erweitern, sondern er schrumpfte an dem immer wiederholten Ventiliren dieser Frage und der Gestaltung der ganzen Theologie nach Maassgabe derselben immer mehr in's Enge zusammen und stumpfte sich dadurch für grössere Interessen, wie die der Kirche, für ein wahr-

[1]) Man darf wohl Akt nehmen von einer Aeusserung G. Calixt's in Helmstädt, welcher, selbst nicht etwa von vornehmer Geburt, sondern Sohn eines schlichten Landgeistlichen, in einer Rede vom Jahr 1626 am Stiftungsfest der Universität sagte: „*Nunc sacrae disciplinae studiis nulli fere apud nos accinguntur nisi quibus ad alia capessenda sumtus desunt. Neque si quae praeclarae reperiantur mentes sanctae disciplinae et literarum quae ad eam spectant sane variarum et multiplicum desiderio accensae, ullo notabili juvantur subsidio, quum opes ecclesiasticas dudum in alios usus converterimus. Ita necesse est omnia in pejus ruere et retro sublapsa referri. Per inopiam studiis, uti par erat, invigilare non possumus. Si ab omni parte, cum adversariorum tum nostra, ea esset animi aequitas et moderatio quae deceret Christianos et homines fideles in unum eundemque Deum et Dei Filium mundi servatorem credentes; si ea esset eruditio quae doctores rerum sacrarum et tantae controversiae advocatos non leviter tinxisset, sed plane imbuisset; si candor et integritas, absque quibus nec maxima eruditio multum profuerit; si minus intemperanter alii in alios debaccharemur et cum lenitate et mansuetudine bonis potius et validis argumentis quam acribus convitiis ageremus; si alii ab aliis discere sustineremus; si ista inquam, fierent, spes esset dissidia ecclesiastica, si non penitus tolli et aboleri, posse tamen minui, et diffidentiam illam qua propter diversitatem sentiendi ordines imperii populique et nationes summo cum discrimine hodie colliduntur, itidem vel sublatum vel imminutum iri.*“ Henke, G. Calixtus, Bd. 1, S. 391.

haft fruchtbares Gestalten und Walten in derselben leider nur zusehr ab. Endlich ist alle blosse Doctrin ihrer Natur nach exclusiv, und so war auch der kleinliche Doctrinarismus dieser herrschenden Theologie exclusiv, tyrannisch und ebendadurch diese Theologenherrschaft so drückend. Es hätte für diese schroffe Einseitigkeit des lutherischen Kirchenthums eines weise temperirenden, ausgleichenden Elements dringend bedurft. Diess Bedürfniss hatte schon Melanchthon lebhaft empfunden, indem er zu der *cognitio de doctrina* auf Synoden auch Männer aus der Gemeinde, d. h. nicht etwa aus dem blossen Publikum, sondern lebendige Glieder der Kirche hinzugezogen wissen wollte. [1]) *Neque enim*, sagt er, *in ecclesia haec tyrannis constituenda est, quod operteat laicos assentiri et applaudere omnibus sine delectu quae decreverint episcopi.* [2]) Endlich: *Summum judicium est ecclessiae. At ecclesia non tantum constat ex doctoribus, sed etiam ex reliquo coetu, ideoque promissio veritatis ad universam ecclesiam pertinet, et non tantum ad unum ordinem. Sunt igitur legendi judices non tantum episcopi, non tantum sacerdotes, sed et laici, qui propter honestos mores, gravitatem et eruditionem sunt idonei.* [3]) Allein alle solche Vorschläge waren und blieben für dieses Zeitalter verloren. Die *tyrannis* des Predigtamtes, des akademischen Katheders der Theologie und des Consistoriums wurde constituirt, der Gemeinde blieb lediglich die *gloria obedientiae* [4]), und die einseitige Theologenherrschaft fand fortan zwar ein Gegengewicht, aber ein solches, von welchem man nicht sagen kann, dass durch dasselbe die *tyrannis* gemildert oder die Kirche einer ihrem Wesen entsprechenden Organisation näher geführt worden wäre. Und doch war die Macht, welche dieses Gegengewicht bildete, unter den gegebenen Verhältnissen die einzig mögliche, und es verbanden sich mit dem dadurch eingeleiteten Verhältniss zu Zeiten manche wohlthätige Folgen für die Kirche. Einrichtungen aber, welche für den socialen Bestand der Kirche so nothwendig sind, wie eine in verständiger Weise geübte Kirchenzucht, konnten natürlich bei dem einseitigen Sichvordrängen des Predigtamtes nicht in's Leben treten, sondern kamen durch Vorfälle und Persönlichkeiten, wie die im Anfang der sechziger Jahre in Magdeburg durch Hesshus und Sträle,

1) *Corp. Reform. IV, p. 349 ss.*
2) *ibid p. 468.*
3) Pezel, *Consil. Melanchth. Tom. I, p. 528.*
4) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 207.

in Bremen durch Simon Musäus hervorgerufenen,[1]) nicht ohne Grund in Misskredit.

34. Im Ursprung und Wesen des Protestantismus lag zwar, wie gezeigt, ein positives und lebendiges Wechselverhältniss zwischen Staat und Kirche. Aber diess schloss eine wohlbemessene Selbstständigkeit der Kirche, ihre Freiheit in allen innern Angelegenheiten, eine würdige Unabhängigkeit gegenüber dem Staate nicht aus. Wie oft und dringend hatte Luther vor einer Vermischung von geistlichem und weltlichem Regiment gewarnt! Die Scheidung des Geistlichen von weltlicher Herrschaft und Macht war ja im Lutherthum einer der bedeutendsten reformatorischen Grundsätze gewesen. Aber ganz abgesehen von den Umständen, welche eine reinliche Sonderung beider Lebensgebiete in Deutschland wie anderwärts politisch erschwerten, so war sie auch kirchlich unmöglich. Denn gerade die Richtung, welche der kirchliche Geist durch Luther's Einfluss erhielt, führte deren Vermischung wiederum herbei. Denn die corporative Selbstständigkeit der Kirche ist zwar niemals zu verwirklichen ohne Einstimmigkeit derselben über eine bestimmte, feste, durch alle Stufen des regimentlichen Organismus geschützte Glaubensgrundlage, aber zugleich auch nicht ohne eine hinreichende Breite der letzteren durch Fernhaltung eines bornirten Exclusivismus. Seit der unglücklichen Wendung des Begriffs der „reinen Lehre“ zu einem abstrakten Doctrinarismus und dem dadurch in die Kirche verpflanzten leidenschaftlichen Hader der Schultheologen vermochte die Kirche in ihrem innern Leben nicht mehr zu einer solchen würdigen einheitlichen Zusammenfassung zu gelangen, wie sie es zum obigen Zweck dem Staate gegenüber bedurft hätte. Im Gegentheil: in dem einen Fall riefen die wider einander streitenden Parteien die Einmischung der Staatsgewalt selber herbei, um mit deren Hilfe die Gegner niederzulegen[2]) in dem andern musste sich die Staatsgewalt von

[1]) Funk a. a. O. Walte, Der allmälige Uebergang Bremens vom lutherischen zum reformirten Bekenntniss in Folge des Hardenbergischen Streits und seines Endergebnisses; in Niedner's Zeitschr. für die historische Theologie, Jahrg. 1864, 1.

[2]) Bei solchen Anlässen wiederholte sich dann nur zu oft, was für die Selbstständigkeit und den würdigen Bestand der kirchlichen Societät geradezu ruinirend ist und schon den Kirchenhäuptern des vierten Jahrhunderts schwer zur Last fällt, und was Münscher, Handbuch der Dogmenge-

selber zum Einschreiten aufgefordert fühlen, um nur allzu grosses öffentliches Aergerniss zu verhüten, die Kämpfer für die „reine Lehre" in den Schranken des gewöhnlichsten äussern Anstandes zu erhalten und mit dem Frieden der Kirche nicht zugleich die Ruhe des Staates ganz und gar preiszugeben. So schreibt schon im sechzehnten Jahrhundert ein deutscher Fürst: [1]) „Es ist aber die brüderliche Liebe bei etzlichen *theologis* dermaassen erkältet und ihr teuflischer Stolz dermaassen gewaxen, dass ehe sie *vel minimum apicen* von iren gefassten *opinionibus* abwichen, sie ehr gantze Königreiche liessen undergehen, ja wer auch im geringsten ire *somnia* und skotistische *quodlibetulas* nit will approbiren, gegen den oder die fulminiren sie heraus, nit anderst, als ob's die ergesten *Ariani* oder *Cerinthiani* weren, die uff dem ertbodden zu finden." Aber auch im siebenzehnten Jahrhundert dauern solche Klagen und die darauf sich gründenden Anschauungen und Maassnahmen der Staatsmänner fort. Der Braunschweigische Kanzler Dr. Joh. Schwartzkopff in einem Schreiben an G. Calixt d. d. 19. April 1649 nennt jene Theologen *homines non amplices indocti et invidi, sed plane rabiosi et perversi,* und fährt dann fort: „Ich bleibe noch bei meiner vorigen alten Meinung, dass die unbändigen Leute anderer Gestalt nicht als *per magistratum politicum* coërcirt und *in officio* gehalten und dem grossen Unheil gesteuert werden könne. *Istud autem sive licere, sive incumbere magistratui* ist wenig Leuten bekannt, *praesertim politicis,* und weiss ich gewiss, dass man am Sächsischen Hof fast

schichte, Marburg 1818, Bd. 3, S. 7 mit den Worten schildert: „Zwar erregten frühe solche Einmischungen der Kaiser in den Lehrbegriff der Kirche Missvergnügen und Widerspruch. Athanasius erklärt sich nachdrücklich gegen die kaiserliche Gewalt, wodurch den Bischöfen Zwang angelegt und die Kirchenversammlungen geleitet würden. Einige Kirchenversammlungen bemühten sich, die Appellationen an die Kaiser einzuschränken, und mit grossem Eifer bestritt Ambrosius die Gewalt der Kaiser in Kirchensachen. Allein man darf nicht unbemerkt lassen, dass diese Lehrer, welche soviel gegen die kaiserliche Gewalt einzuwenden hatten, sobald sie ihren Wünschen und Absichten entgegen war, doch kaum Worte des Lobes und Preises genug finden konnten, wenn eben diese Gewalt zur Unterdrückung ihrer Gegner angewandt wurde." Auch hier die Hintansetzung des rechtlichen und sittlichen Standpunkts hinter die religiöse, freilich oft aber auch nur persönliche Convenienz!

1) Landgr. Wilhelm von Hessen 17. Aug. 1565 an den Grafen Ludwig von Nassau. *Groen van Prinsterer, Correspondance inedite de la maison d'Orange-Nassau. Tom II, p. 308.*

nicht recht darnach fragen darf" [1]). Auf dem einen, wie auf dem andern der beiden Wege büsste die Kirche ihre Unabhängigkeit ein [2]). Scheinbar freilich kam dieses Verhältniss der

1) Calixt's Briefwechsel, herausg. von Henke, Halle 1833, S. 179. Wir werden weiter unten noch einmal auf Dr. Schwartzkopff zurückkommen.

2) Diese trübe Vermischung von Staat und Kirche, die principlos inconsequente Behandlung des Verhältnisses beider zeigt sich besonders an den Vorfällen in der Kirche Bremens zu Anfang der sechziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts. Auf dem Niedersächsischen Kreistag war am 8. Februar 1561 durch die lutherischen Kreisstände der Beschluss gefasst worden, den Melanchthonisch gesinnten Domprediger Hardenberg nicht nur aus Bremen, sondern auch aus dem gesammten Kreise auszuweisen. Sein Nachfolger wird Simon Musäus aus Jena. Er eifert sogleich nach seinem Amtsantritt auf's Heftigste gegen die Sacramentirer, erklärt sich sammt seinen lutherischen Amtsgenossen für den vollesten und freiesten Gebrauch des Binde- und Löseschlüssels. Gott hat, nach ihrer Ansicht, das weltliche Regiment der Obrigkeit gegeben, aber die Kirche durch das Predigtamt zu regieren sich vorbehalten. Gleichwie es nun ein verdammlicher und unleidlicher Aufruhr sein würde, wenn die Lehrer der Kirche sich in Dinge einmischen wollten, welche der weltlichen Obrigkeit zustehen, so ist es ein weit mehr verdammlicher und unleidlicher Aufruhr, wenn die Obrigkeit ihren Fuss in die Kirche setzt und den Lehrern vorschreibt, was sie für eine Kirchenordnung stellen, ob sie scharf oder gelinde predigen sollen, wenn sie ihnen in das Amt der Schlüssel greift und dasselbe als Ursache des Aufruhrs verbietet. Aber diesen Forderungen, das Predigtamt ungehindert regieren zu lassen, welch' andere werden ihnen ganz naiv zur Seite gestellt! Die Obrigkeit wird von Musäus aufgefordert, gegen die Sacramentirer das Schwert zu gebrauchen. Denn Sünder müssen nach Gottes Befehl leiblich und geistlich gestraft werden. Die Obrigkeit wird an die Bremer Kirchenordnung von 1533 und deren begleitende Mandate erinnert. Hiernach soll die Obrigkeit wachen und nicht säumig sein, dass sie in keinerlei Weise irgendwelche Sacramentsschänder, Schwärmer, Rottengeister, Sectenmacher in ihrer Stadt leiden. Denn: böse Rede verderbt gute Sitte, 1. Cor. 15. Ein wenig Sauerteig macht den ganzen Teig sauer, Gal. 5. und: „ihr Wort frisset um sich wie ein Krebs," 2. Tim. 1. Nun ist das Gesetz und Schwert aufgerichtet, um damit alles dasjenige zu wehren und zu strafen, was der heilsamen Lehre entgegen ist nach dem herrlichen Evangelio des heiligen Gottes, 1. Tim. 1. Der ehrbare Rath soll daher thun, wie der hochgelehrte Doctor Johannes Pommeranus, ein treuer Diener Jesu Christi, sie über diese Sache in seinem an Ihre Ehrbarkeit geschriebenen Sendbriefe vermahnet, auf dass sie nicht eine Unlust in ihrer Stadt kriegen zum Verderben Leibes und der Seele. Genug: die Obrigkeit ist nach göttlichem und menschlichem Recht zur Verhängung der Acht über die von der Kirche Gebannten verpflichtet. Ja Musäus belehrt den Rath von Bremen, um gegen das Einschreiten wider Sacramentsschänder nicht durch formelle Rechtsbedenken sich behindert zu sehen, dass man in Allem, was Gott und die Religion angehe, nach einer eigenen, von dem Sinn dieser

Theologenherrschaft zu gut. Denn die Territorialherren schreiten immer nur in halber Freiheit ein; nach der andern Seite stehen sie in Abhängigkeit von einer der theologischen Parteien. Die Fürsten entziehen den Theologen die Entscheidung, ihre höheren Beamten [1]) legen sich bei Gelegenheit mitunter ebenfalls nicht eben besonders sanft in's Mittel, selbst in fremden Angelegenheiten, ohne jedoch sich dabei auf einen andern, als den von ihnen erst erborgten Standpunkt zu erheben oder den wechselnden Parteieinflüssen widerstehen zu können [2]). Aber diess zugegeben, so fällt das Interesse des kirchlichen Lehrstandes nicht an und für sich und in jeder Gestalt mit denjenigen der kirchlichen Societät selber zusammen. Vielmehr war es die Territorialobrigkeit, welche, indem jedenfalls sie das Zünglein in der Wage

Welt gar verschiedenen Prozessordnung verfahren müsse. Walte a. a. O. S. 55, 60. 62. 63. 64. 65. Welche Vorstellungen vom Verhältniss zwischen Staat und Kirche, welche Rechtsbegriffe setzt die hier ausgesprochene Vertheilung zwischen Rechten und Pflichten des Predigtamts und der Obrigkeit voraus! Der Widerstand des theologisch sehr wohl instruirten und gemässigt gesinnten Bürgermeisters von Büren war daher gerechtfertigt genug, als er mit dem Rath Musäus zuerst das Predigen untersagte und dann demselben die begehrte Entlassung gern und in glimpflicher Weise bewilligte. Walte a. a. O. S. 74. Wie sticht dieser Amtstrotz gegen das oben erzählte Benehmen eines Heinr. Bullinger ab!

[1]) In dem bereits erwähnten Strassburger Streit über die Prädestinationslehre zwischen Marbach und Zanchi, als nicht nur an Ersteren, sondern auch an den Strassburger Magistrat von anderswoher Aufforderungen ergingen, nicht nachzugeben, richtete der churpfälzische Hofrichter, Ritter Erasmus von Venningen, ein in seinen Ausdrücken höchst derber Lutheraner, ein Ermahnungsschreiben an die Stadt, in welchem er mit grobem Wortspiel sagte, er habe „vermerkt, dass D. Zankius und Sturmius, *nominibus digni*, bei auch mit grosser, doch vergifteter verborgener Subtilität ein ewigs und verderblichs Fünklein falscher Lehr in die reine und zarte erbaute Gottes Kirche und Schule einstecken wollten, ihres Abgotts des Teufels Reich damit zu erweitern", daher beschwöre er sie, in der reinen Lehre zu bleiben. Als später 1563 eine Consensformel in diesem Streit zu Stande kam und Zanchi's Unterschrift von den deutschen Lutheranern viel schärfer beurtheilt wurde, als von den Reformirten, schrieb derselbe Venningen an Marbach: „Die Subscription Zanchii gefällt mir gar nicht, ist *ambique* gestellt, kann die ziehen, wie er will, *ut est moris omnium Zwinglianorum*, wollen näher der augsburgischen Confession zugethan sein, denn wir Andere, der Teufel aber, ihr Abgott, redet es mit dem vergifteten Mund." Schmidt, G. Zanchi, S. 657, 670.

[2]) Gass a. a. O. S. 54. Selbst ein Churfürst August von Sachsen schilt gelegentlich auf seine „Pfaffen", die ihn ganz ungewiss gemacht hätten, von Tag zu Tag Neues schmiedeten und ihn aus einer Irrlehre in die andere

der Elemente des Widerstreits bildete, in Wahrheit und schon frühzeitig zur eigentlich in letzter Instanz entscheidenden Gewalt in den innersten, wie in den äusserlichsten Angelegenheiten der Kirche, Lehre und Bekenntniss nicht ausgenommen, gelangten. Festsetzungen, wie die des Religionsfriedens von 1555 über die Religionsfreiheit bloss der Reichs**stände**, d. h. der reichsunmittelbaren Territorialherren mit Ausschluss ihrer Unterthanen, sind daher für jene Zeit durchaus nichts Neues und Anomales, sondern etwas von Innen heraus, durch den Entwicklungsgang des kirchlichen Lebens selber längst Vorbereitetes. Der territorialistische Grundsatz, dass der einzelne Fürst für den Ausdruck und die Form des in seinem Lande herrschenden evangelischen Bekenntnisses in Wort und Schrift einzustehen berechtigt oder verpflichtet sei, lag in religiöser Umhüllung und Aussprache schon in der seit lange geläufigen Theorie von der christlichen Obrigkeit oder von den Fürsten als *custodes utriusque tabulae* und empfing 1555 nur seine Befestigung. „Dem Lehramt ist das Evangelium anvertraut, aber die Obrigkeit hat das **Gesetz** zu handhaben, nicht bloss soweit es das gegenseitige Verhalten der Menschen zu einander, sondern auch soweit es die Beziehungen des Menschen zu Gott im Gebiet des äusserlichen Verhaltens bestimmt.“ Diess ist der Sinn der Theorie von der *custodia utriusque tabulae,* und selbst **Melanchthon** zieht daraus die Folgerung: *quare non dubium est, quin debeat magistratus prohibere falsam doctrinam et impios cultus* [1]). Seit den Festsetzungen des Religionsfriedens in Betreff der Suspension der bisherigen bischöflichen Jurisdiction über die Augsburgischen Confessionsverwandten empfing das in der religiösen Anschauung und Praxis des Zeitalters Begründete nur noch die Sanction des Reichs, einen reichsgesetzlichen Rechtsgrund und schon gegen Ende des Jahrhunderts in den Schulen der Juristen die Bezeichnung *jus episcopale,* welche seitdem technisch wird [2]).

lockten.“ **Hagenbach**, Vorlesungen, Bd. 3, S. 282. Nicht alle deutsche Fürsten waren so theologisch instruirt und konnten es so gründlich sein, wie etwa Graf **Ludwig** von **Wittgenstein-Berleburg**, der Beschützer **Olevian's** und ein Mittelpunkt für Deutsch-reformirte, wie für die Interessen der Geusen und Hugenotten (**Sudhoff**, C. Olevianus und Z. Ursinus, S. 458), oder Landgraf **Moritz** von **Hessen** unter den Reformirten oder die Herzöge **August** von **Braunschweig** (Henke, G. Calixtus, II, 2, S. 49) und **Ernst** der Fromme von **Gotha** u. a. unter den Lutheranern.

1) Corp. Reform. III, p. 224 und **Richter** a. a. O. S. 78. 102.

2) **Richter** a. a. O. S. 103. 104 ff.

35. Vom Standpunkt eines nach göttlichen und menschlichen Rechten ihnen zustehenden Berufes zur Kirchenregierung reden fortan alle lutherischen, [1]) aber auch alle reformirten Fürsten [2]) Deutschlands, theils bei Erlass der grössern Kirchenordnungen, deren Aufstellung erst seit der Regulirung der Religionsangelegenheiten durch das Reich beginnt, theils sonst gelegentlich. So legt Herzog Christoph von Würtemberg einem christlichen Fürsten das zwiefache Amt „Regierung des Fürstenthums und der Gemeine" [3]) bei und verwahrt sich in der Vorrede zu seiner sogenannten grossen Kirchenordnung von 1559 ausdrücklich gegen eine Ansicht, welche der fürstlichen Gewalt dieses Doppelamt streitig machen wolle [4]). Eine ähnliche Verwahrung legt Herzog Julius von Braunschweig ein in dem Mandat zur Kirchenordnung von 1569, wo als „wider Gottes

[1]) Die einzige uns bekannte Ausnahme ist, freilich in einer Zeit noch unentwickelter Verhältnisse, der Herzog Albrecht von Preussen. Er äussert in der von ihm selbst verfassten Vorrede zu der im Jahr 1530 aufgestellten zweiten Kirchenordnung für Preussen: *Cum videremus multas graves ob causas in ecclesiis nostri Ducatus negligentius curari ab iis, quorum intererat, illas cognoscere, dijudicare et componere, ut omnia ordine et decenter fierent, quemadmodum Paulus ad Corinthios monet, coacti sumus alienum officium hoc est episcopale in nos sumere, ut, quantum fieri posset, corrigenda aliquo modo mutarentur, adeoque in meliorem statum mutarentur.* Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preussens evangelischer Kirche. Königsberg 1834, S. 42.

[2]) Die Churpfälzische Kirchenrathsordnung Friedrich's III. von 1564: „Bekennen hiemit öffentlich, nachdem Wir uns aus dem seligmachenden Wort Gottes erinnert, dass Unser, wie einer jeden christlichen Obrigkeit, fürnehmstes Amt und Befehl seye, Unsere vertraute Unterthanen nicht allein mit Gericht und Recht bei gutem, züchtigem, friedlichem und ruhigem Leben und Wesen zu erhalten, zu schützen und zu schirmen, sondern auch dieselbige mit getreuen, gottesfürchtigen und tauglichen Seelsorgern, Kirchen- und Schuldienern zu versehen, also Beides, die äusserliche Zucht und Policey, auch den wahren, einen Gottesdienst, soviel an Uns ist, zu pflanzen und zu handhaben." Richter, Ev. Kirchenordnungen, Bd. 2, S. 276 ff. Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, S. 135 ff. Landgraf Moritz von Hessen fühlt sich stark in seiner bischöflichen Eigenschaft und nennt den ihm nicht ganz gefügigen Joh. Crocius „einen steifsinnigen Kopf, einen unruhigen Pfaffen, der in seinem Sinne viel zu stolz sei, seinen Landesfürsten zu agnosciren und demselben in billigen Dingen nachzugeben, der hätte bedenken sollen, dass wir sein ***Episcopus*** und er unser ***Vicarius*** sei." Mit dieser Sentenz wird Crocius vom Amt suspendirt. Claus, Joh. Crocius, S. 49.

[3]) Pfister, Deutsche Geschichte, 4, S. 238.

[4]) „Ungeacht das etzlicher vermeinen nach der Weltlichen Oberkeit allein das Weltlich Regiment zusteen soll." Richter a. a. O. S. 102.

Wort" der Irrthum bezeichnet wird, als ob es des Amts und Berufes der fürstlichen Obrigkeit nicht sein sollte „sich der Kirchen auch neben jrer Cantzlej anzunemen" [1]). Classisch ist der Ausdruck desselben Herzogs in der Vorrede zum *Corpus doctrinae Julium* von 1573: „In Betrachtung Unseres von Gott Befohlenen tragenden Amts, da uns nicht allein über die andere, sondern auch über die erste Tafel des Gesetzes Gottes zu halten auferlegt, (haben wir) für allen andern Weltlichen Politischen Sachen und Händeln uns erstlich fürnemlich und zum höchsten lassen angelegen sein, dass Kirchen und Schulen reformirt werden u. s. w." [2]). Den vollen Stempel des Hoch- und Selbstgefühls, mit welchem diese päpstliche Stellung die lutherischen Fürsten erfüllte, sowie der Richtung, welche dasselbe ihrem Kirchenregiment gab, tragen ebenfalls einige Aeusserungen des Herzogs Julius von Braunschweig, wie des Kurfürsten August von Sachsen. Im Jahr 1584, freilich zu einer Zeit, wo man sich in Dresden erzählt hatte, er sei selbst Calvinist, und wo er einen calvinisch gesinnten Hofprediger in seiner nächsten Nähe unschädlich machen zu müssen glaubte, eröffnete er das Generalconsistorium mit folgenden Worten: „wer mit seiner Kirchenordnung nicht friedlich sei, solle weder in *Academia Julia*, noch sonst geduldet werden. Es sei besser dieselben fahren hin zum Teufel, als dass sie seine Kirchen und Schulen verunreinen und beflecken. Wenn er ein Kind hätte, welches bei oder nach seinem Tode apostasiren würde, so wolle er, dass es in der Taufe ersäuft wäre. Wem seine Kirchenordnung nicht belieben wolle, den wolle er weder als Rath, Professor oder Diener leiden. Bei derselben Gelegenheit sagte er: er wolle keinen Calvinisten dulden, ja wenn S. F. Gn. einen Sohn hätte, der ein Calvinist wäre, der solle S. F. Gn. Erbe nicht sein, ja S. F. Gn. wollte sagen, er wäre S. F. Gn. Kind nicht, sondern der Teufel hätte ihn gezeugt" [3]). Von August aber ist es nicht nur bekannt, dass er einst äusserte, wenn er auch nur eine calvinistische Ader am Leibe habe, so wünsche er, dass der Teufel sie ihm ausreisse, sondern auch dass er gegen den Kaiser Maximilian II., welcher sich 1575 bei einem Besuche in Dresden für die Freilassung des im Gefängniss schmachtenden Kryptocalvinisten Peu-

[1]) Richter, Evangelische Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts. Bd. 2, S. 319 b.

[2]) Henke, G. Calixtus und sein Zeitalter, Th. 1, S. 7.

[3]) Henke a. a. O. S. 12, Note 1. 2.

cer verwendete, über die Ursache dieser Kerkerhaft sich dahin aussprach: „weil ich nur solche Diener gebrauchen will, die in der Religion nur das glauben und bekennen, was ich glaube und bekenne, und unter sich alle einträchtig im Geist und Glauben sind.“ Der katholische Kaiser soll dem lutherischen Kurfürsten hierauf erwiedert haben: „Das masse ich mir nicht an, und will und darf mir solches nicht vornehmen, da ich keine Macht über die Gewissen habe und Niemanden zum Glauben zwingen darf“ [1]).

Ist es nun wohl zu viel gesagt, wenn behauptet worden ist, dass die uralten Anschauungen vom Gegensatz der beiden Schwerter, des *Sacerdotium* und des *Imperium* [2]), sich in dem lutherischen Kirchenstaat wiederholten, nur dass sie sich hier umgekehrt modificirten, wie in der Zeit der höchsten Papstgewalt? „Wie damals,“ sagt Henke [3]), „schienen auch beide in eine Hand gelegt werden zu müssen, aber nicht mehr in eine ausländische und bischöfliche, sondern in eine inländische und fürstliche; und freilich hat die letztere die Präsumtion einer grösseren Theilnahme am Wohl und Wehe des Vaterlandes [4]) für sich.“ Aber ob, wie der genannte Gelehrte beifügt, auch: „einer freieren vermittelnden Stellung über den theologischen Parteien?“ In diesen Jahrhunderten gewiss nicht! Denn mit sehr seltenen Ausnahmen machten die lutherischen Fürsten ihre persönlichen religiösen Ueberzeugungen unbedingt als Maassstab für alle ihre Unterthanen geltend. Ihre Staaten wurden auf diesem Wege nicht bloss Confessionsstaaten in dem Sinn, dass Bekenner einer andern Confession keine oder nur eine äusserst beschränkte Duldung genossen, sondern sie wurden, indem der Eifer für die eine oder die andere der streitenden Parteien innerhalb der Confession selber sich auch den Staatsoberhäuptern mittheilte, eigentliche Kirchenstaaten, d. h. die schmale Basis der im Laufe des Sakramentstreites für die Kirche formulirten „reinen“ Lehre wurde auch als Basis für den Staat angenommen. Der Staat ging über in die Kirche, wie die Kirche in den Staat, an dessen Spitze die christliche Obrigkeit als Gebieterin auch über Glauben und Gewissen der Unterthanen stand. Da der Begriff vom Glauben als Selbstglauben seit dem Abendmahlstreit ebenfalls sehr in den Hintergrund gedrängt worden war, so wurde in dem luthe-

1) Hagenbach, Vorlesungen, III, S. 279 ff.

2) Teodoret H. E. 4, 7; Jo. Damasc. *de imagg. 2, 12, p. 336.*

3) G. Calixtus und sein Zeitalter, Bd. 1, S. 7.

4) s. Luther's Vorrede zum Visit.-Büchlein, Richter's K. O. S. 82, 83.

rischen Kirchenstaat das Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit ebensowenig anerkannt, als im katholischen. Das Princip der „reinen Lehre,“ als Zwangsprincip geltend gemacht, erhielt dadurch zwar eine ungemeine äusserliche Stärke, aber diese Stärke war näher betrachtet doch nur eine scheinbare. Denn der ganze Zustand des Kirchenthums war durchaus prekär. Denn gar oft ohne tiefere Einwurzelung, als im Autoritätsglauben und Gewohnheitsgeist oder etwa in einer passiven Pietät der Menge, behauptete sich das auf so schmaler Basis erbaute und jedes eigenen Verfassungsorganismus entbehrende lutherische Kirchenthum nur dadurch in einer Art von körperschaftlichen Haltung, dass es von der einen Seite durch einen von hierarchischen Vorstellungen erfüllten Predigerstand, von der andern durch die nicht etwa bloss christlich erfüllte, sondern schultheologisch präoccupirte Staatsgewalt gestützt wurde.

36. Ist nun nach den reformatorischen Grundanschauungen die Gemeinde die Kirche, so begreift sich leicht die Gefahr, welche für die lutherische Gemeinde darin lag, dass sie ohne Organisation ein blosses Material in der Hand einerseits des Lehrstandes, andrerseits der Territorialherrschaft war, zweier Faktoren, von denen der eine aus dem kirchlichen Organismus sich herausdenken lässt, ohne dass derselbe nach dem Zeugniss z. B. der französisch-reformirten Kirche damit ein wesentliches Glied entbehrt, der andere dagegen keinesfalls Herr, sondern nur Diener der Kirche ist.

Schon einer der Schöpfer, wenigstens entschiedensten Bekenner des Systems der *custodia utriusque tabulae* bringt diese Gefahr an den Tag. Bekanntlich gehörte Herzog Julius von Braunschweig neben dem Kurfürsten August von Sachsen und dem Herzog Christoph von Würtemberg zu den eifrigsten Förderern des Andreä'schen Concordienwerkes. Unaufhörliche Mühe im Correspondiren, Unterhandeln und Reisen, ausserdem 50,000 Thaler, sehr viel für einen so sparsamen Fürsten eines so kleinen Landes, hatte Julius für jenes Werk aufgewandt. Aber wo ihm etwas Gewissenssache schien, war ihm nichts zu mühsam und zu theuer, und so war endlich das mühsame Werk zu Stande gekommen, und es handelte sich nur noch um die Geltendmachung der Concordienformel in den Braunschweig'schen Landen. Da nimmt durch einen unerwarteten Zwischenfall das Interesse des lehreifrigen Fürsten eine ganz andere Richtung. Das Domcapitel zu Halberstadt hatte Julius' Sohn Heinrich Julius als Kind zum Bischof gewählt, und die zwölf

Jahre, während welcher es sich die Verwaltung des Stiftes selbst reservirt hatte, waren 1578 verflossen. So sollte nun der vierzehnjährige Prinz, für den man eine kaiserliche *venia aetatis* erbeten hatte, selbst die Regierung seines Bisthums antreten. Aber zu diesem Zweck unterhandelte Julius nicht nur mit dem Papste um die Admission, sondern er liess es auch geschehen, dass Heinrich Julius vom Abte zu Huyseburg mit allen Gebräuchen der römischen Kirche zum Bischof ordinirt wurde, und dass zugleich mit ihm auch zwei seiner jüngeren Brüder, welche ebenfalls mit geistlichen Gütern versorgt werden sollten, (5. December 1578) die Tonsur empfingen. Dadurch erregte nun Julius grossen Unwillen gegen sich unter den mit ihm bisher verbundenen Fürsten und Theologen. Chemnitz machte dem Herzog nicht nur schriftlich freimüthige Vorstellungen, sondern er und sämmtliche Prediger der Stadt Braunschweig erhoben am letzten Advent auf der Kanzel ihre Stimmen gegen das Aergerniss. Bald nachher liefen von Würtemberg, Kursachsen, Brandenburg und Pfalz Klagen und Vorwürfe der Fürsten ein. Aber diese Zurechtweisungen hatten auf Julius keine andere Wirkung, als dass sie ihn auf's Aeusserste erbitterten. Mit Chemnitz kam es zu einem Bruch; den Fürsten aber erwiderte er mit Klagen darüber, dass sie ihm über Adiaphora Vorwürfe machen könnten. Er erklärte sich wohl bereit, wenn „Ceremonien in einem oder anderem zuviel verhängt sei, solche *Errata* vor Gott zu erkennen und zu bekennen," aber er gab nicht zu, dass dergleichen „sich befinden werde." Die folgenreichste Aeusserung seiner Empfindlichkeit aber war sein Rücktritt von der Concordienformel. Sie verlor stillschweigends ihre bereits erlangte Anerkennung als symbolische Schrift, da Niemanden mehr eine Unterschrift abgefordert wurde. Vielmehr wurden nun solchen, welche nicht in die Verwerfung der Ubiquitätslehre einstimmen wollten, Anstellungen verweigert, und dagegen solche aufgenommen, welche von andern Orten wegen Verwerfung dieser Lehre verjagt worden waren [1]).

So wurde im Herzogthum Braunschweig einer freiern Entwicklung des lutherischen Typus durch Julius und besonders unter seinem Sohne Heinrich Julius, jenem Bischof von Halberstadt, welchen der Vater durch die Tonsur „als unschuldiges Kind dem Moloch geopfert hatte", ein Asyl eröffnet, indem über den sicherlich nicht erheuchelten Eifer des *custos utriusque tabulae* für die „reine Lehre" — das fürstliche Interesse für die Ver-

[1]) Henke, G. Calixtus, 1, S. 12 ff. 38 ff.

grösserung der Hausmacht schon damals den Sieg davon zu tragen im Stande war, schon damals! d. h. in den Zeiten der blühendsten Orthodoxie im kirchlichen Lehrstand und des regsten Eifers für die „reine Lehre" im kirchlichen Regimentsstand!

Wenn nun aber die Inhaber des Kirchenregiments, die *summi episcopi* der lutherischen Kirche, ihr Interesse an der Aufrechterhaltung der „reinen Lehre" und des Confessionsstaats einmal verloren, wie seit dem Westphälischen Frieden und der Minderung der confessionellen Spannung in Deutschland, der schwächeren Einwirkung confessioneller Motive auf die Politik, besonders aber seit der Erziehung der deutschen Prinzen durch Officiere und Franzosen, anstatt, wie bisher, durch Doctoren und lateinische, mit der alten zünftigen Gelehrsamkeit und kirchlichen Bildung verknüpfte Männer [1]) der Fall war, wie dann? Ferner: wenn nun aber — um von den seit dem ersten Fall dieser Art, dem Uebertritt des Markgrafen Jakob von Baden [2]) 1590 zum Katholicismus, sich häufenden [3]) Apostasieen deutscher Fürsten hier nicht zu reden — aus der einseitigen Verstandesrichtung, welche die herrschende Schultheologie genommen hatte, und aus dem Mangel eines wirklichen Lebens in den Grundwahrheiten des Evangeliums, namentlich aus dem Abhandengekommensein der sittlichen Anschauungen desselben ein Rationalismus sich hervorarbeitete und im Staatskirchenregiment, wie im Predigerstand die Herrschaft erlangte, wie dann?

37. Es wäre ungerecht den Leitern und Stimmführern der lutherischen Kirche in Deutschland einen Vorwurf daraus zu machen, dass sie, was in den nachfolgenden Jahrhunderten geschehen ist, nicht voraussahen, namentlich nicht die peinlichen Verlegenheiten, welche gerade den Gewissenhaften unter den heutigen deutschen Fürsten durch die Bürde des ererbten Summepiskopats über die evangelischen Unterthanen ihrer paritätisch gewordenen Staaten und in einer Gestaltung der kirchlichen Innenverhältnisse, wie diejenige unserer Tage, zu erwachsen pflegen.

[1]) Henke a. a. O. S. 156.

[2]) Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche im Grossherzogthum Baden 2, S. 20 ff.

[3]) *Amther, De Apostasia liber singularis. Coburgi 1833.* v. Ammon, Galerie der denkwürdigsten Personen, welche im 16., 17. und 18. Jahrhundert von der evangelischen zur katholischen Kirche übergetreten sind. Erlangen 1833.

Es fehlte sogar damals nicht ganz und gar an Männern, welche einer Besorgniss über den Antheil der Fürsten und Obrigkeiten an der Leitung der Kirche nicht ledig werden konnten und dieselbe auch nicht verhehlten. Schon oben ist der tiefen Missstimmung Melanchthon's gegen das damalige Fürstenregiment gedacht worden. Er sprach sich zwar nur mit der ihm eigenen Zurückhaltung gegen Vertraute über dasselbe aus. Aber Einzelnes legt sich doch auch in öffentlichen Aktenstücken zu Tag und bekundet seinen unbeengten, freieren Blick, die Geltung der sittlichen Weltanschauung bei ihm auch in dieser Richtung. Sein bekanntlich oft wiederholtes, Manchen auffälliges Dringen auf Beibehaltung des geistlichen Episkopats für die evangelische Kirche, vorausgesetzt, dass es die reine Lehre annehme und die Missbräuche entfernen wolle, erklärt sich nur aus seinem geringen Vertrauen zu den weltlichen Gewalten, denen er die kirchlichen Angelegenheiten der deutschen Territorien unterstellt sah. So schon 1530 bei Abfassung der Augsburgischen Confession zum nicht geringen Missfallen der Reichsstädte, die sich am meisten in politischem Conflikt mit den Bischöfen befanden und sich ihre Freiheit nicht wieder rauben lassen wollten [1]). Von Neuem wurde unter Melanchthon's Vorgang auf dem Convent zu Schmalkalden 1540 dem Churfürsten Friedrich Johann von dreizehn Theologen die Restitution des bischöflichen Kirchenregiments empfohlen. In dem betreffenden Gutachten heisst es: „Es ist wohl zu bedenken, dass den Kirchen mit der Zeit von Nöthen sein wird durch stattliche Personen visitirt zu werden. Denn die weltlichen Herrn werden die Länge der Kirche nicht gross achten, und werden jetzund die Priester auf den Dörfern übel gehalten, werden auch viel Pfarren wüste" [2]). In der Wittenberger Reformation von 1545 sagt Melanchthon: „Sollte nun die gegenwärtige Verfassung der Bisthümer aufgelöst und zerrüttet werden, so würde eine unabsehbare Barbarei und wüstes Wesen daraus folgen, weil die Könige und weltlichen Fürsten mit andern Dingen beschäftigt sind, wenige auch um die Kirche sich kümmern und noch wenigere ihre Lehre nur kennen, oder sich mit ihr bekannt zu machen suchen" [3]). Es fragt sich sehr, ob um jene Zeit der Lieblingsgedanke Melanchthon's noch zu einem

[1]) Haupt, Der Episkopat, S. 35.

[2]) Corp. Ref. III, p. 927—945, 988. 942. Haupt a. a. O. S. 49.

[3]) Corp. Ref. V, p. 629. Haupt a. a. O. S. 52.

praktischen Ergebniss hätte führen können; in der spätern Zeit der heftigen Lehrkämpfe aber wäre gewiss die Aufstellung einer befehlenden bischöflichen Lehrautorität an dem Geist der lutherischen Theologen gescheitert. Für die damalige Stimmung in Betreff des weltlichen Episkopats sind aber die obigen Aeusserungen sicherlich bezeichnend. Indessen bald arbeiteten Männer, wie Urbanus Regius, eifrig für das landesherrliche Kirchenregiment, und bald genug ward man gegen die darin enthaltenen Gefahren im lutherischen Deutschland blind und für die ganze Sache interesselos.

In ihrer bequemen Anlehnung an den Staat und unter ihren vielen gelehrten Händeln hatten also die Theologen kein Interesse gehabt eine Verfassung zu entwickeln, mittelst welcher die Gemeinde selbst als Schutzwehr für den Lehrbegriff gegen Willkühr der Theologen und gegen Despotismus des Kirchenregiments hätte auftreten können. Es fehlte an den Gemeinde-„Aemtern“, sowie an den von Melanchthon doch vielleicht zusehr nur von ihrer schwächsten Seite angesehenen Synoden [1]), welche erforderlichen Falles das „Amt“, wenn es von der Bahn seiner Pflicht wich, hätte zurechtweisen oder unschädlich machen können. Nicht einmal die Grundgedanken einer solchen Verfassung hatten etwa auch nur Einzelne durchgedacht. Das Interesse der Hof-, Universitäts- und Consistorial-Theologen, nicht minder das der Consistorial-Juristen, neigte ohnehin dagegen. Daher war, als jene oben bezeichneten Wendungen eintraten und damit seine beiden geschichtlichen Stützen wichen, das alte lutherische Kirchenthum machtlos gegen seine innere Zerbröckelung. Aus dem Territorialsystem in seiner einseitigen frommen Einkleidung entwickelte sich ein Territorialsystem in sehr profaner Einkleidung.

Die Vorgeschichte der Grundsätze, welche später durch Chr. Thomasius fast ein Jahrhundert hindurch in Deutschland fast zu uneingeschränkter Geltung gelangten, finden sich bereits embryonisch bei jenem Braunschweigischen Kanzler Dr. Schwartzkopff, aus dessen Schreiben an seinen Schwager und Gevatter, den Theologen G. Calixtus, bereits oben die Resolution mitgetheilt worden ist: „Ich bleibe noch bei meiner alten Meinung, dass die unbändigen Leute anderer Gestalt nicht, als *per magistratum politicum* coërcirt und in *officio* gehalten und dem grossen Unheil gesteuert werden könne.“ Im unmittelbaren Anschluss an diese

[1]) Corp. Ref. V, p. 601. Haupt a. a. O. S. 54.

Aeusserung fährt Schwartzkopff fort: „Sollte es zu solchem *remedio* kommen, wird der Lärm erst recht angehen, und die Sache zu einem *Puritanismo* ausschlagen. Dr. Hülsemann führt vorlängst solche *principia*, in dieser *anticrisi* sind sie häufig zu finden. Dr. Walther fol. 106 zielet eben da hinaus, und erinnere sich nur der Herr Gevatter, was *tempore Flacii* hierin vorgegangen, da endlich alle Differentien auf die *quaestiones 1) de potestate majestatis circa ecclesiastica 2) de* hinausschlagen. Und hielte ich deswegen noch höchst nöthig, dass solches Argument kürzlich, jedoch gründlich *absque tamen nomine autoris*, ausgeführt würde." Letzteres wurde dann auch einige Jahre nachher von Schwartzkopff selbst in dem „Bedenken von Einrichtung des *juris circa sacra*" ausgeführt, welches in den „Thomasischen Gedanken und Erinnerungen über juristische Händel" gedruckt steht [1]), und worin er anknüpfend an die neuesten Ereignisse in England, die Hinrichtung des Königs u. s. w. als eine Frucht davon, „dass den Geistlichen der Zügel etwas zu lang gelassen, und zwar zu Anfang nicht in *externo regimine*, sondern dass man den *puritanismum* daselbst einreissen lassen, welcher fürnehmlich darin besteht, dass er die weltliche Obrigkeit vom Kirchenregiment ausschliesst" — seine Theorie von dem *jus circa sacra* als dem „vornehmsten Regale" zur Sicherung des Bestandes und der Selbstständigkeit der Staaten ausführt. „Es bezeuget die Erfahrung, was daraus erfolgt, wenn der Regent die Zügel in geistlichen Sachen nicht in seinen Händen hat, sondern den Geistlichen dieselben lässt: das ganze römische Reich ist aus dieser einzigen Ursache um seinen *splendorem* kommen u. s. w." So scheint Schwartzkopff denn gerade dem Thomasius eine besonders willkommne Autorität zu sein. Auch sein Schwager, der berühmte Helmstädter Theologe Calixtus, an welchem sich fast alle bedeutenderen lutherischen Theologen des Zeitalters von der strengen Observanz unaufhörlich zu reiben pflegten, ist vielleicht nicht ganz so weit gegangen, stimmt ihm aber sicher in der Hauptsache bei, wie ihm noch viel mehr von seinen Gegnern Streiten „mit dem *brachio seculari*", Cäsaropapie und Machinationen durch die Höfe zugeschrieben werden. Er hatte den Respekt vor den Theologen seiner Zeit allerdings so vollkommen verloren, hält sie so entschieden nur für rohe ochlokratische Agitatoren, dass er allerdings *optima fide* die Verhütung des von ihnen sicher

[1]) Bd. 2, Halle 1720, im 4. p. 340—70.

zu erwartenden und bereits hinreichend vorliegenden Schadens auch nur von dem Coërciren der weniger rechthaberischen, aber gebildeteren und gerechteren *Politici* erwartet und mancherlei Anträge darauf richtet. [1])

[1]) G. Calixt's Briefwechsel; herausg. von Henke, S. 136 ff. 206. Unter den Reformirten beginnt die Forderung der Unterordnung der theologischen Wortführer und der geistlichen Amtsgewalt unter die Staatsgewalt mit dem Heidelberger Professor der Medicin Thomas Erastus [1]), nach welchem Engländer und Franzosen [2]) das Territorialsystem Erastianismus zu benennen pflegen. Von da an geht die Reihe mehr oder minder Gleichgesinnter besonders durch die Häupter und Urheber des Arminianismus hindurch, unter denen ein grösserer Gelehrter und Staatsmann als Schwartzkopff mit mehr Geist, Belesenheit und Beredtsamkeit und mit jenem Eifer der Jahre seiner besten Kraft, welche ihn hier fast zum Märtyrerthum für diese Grundsätze führte, die Ausführung derselben gegeben hat. Von Hugo Grotius [3]) sagt Isaac Casaubonus *„quo nihil elegantius, nihil ad hodierna tempora accommodatius, nihil lectu dignius a multis annis in lucem prodiit.“* In demselben Bande auch Grotius *oratio in senatu Amstelodamensi* (April 1616) und eine Reihe von andern Schriften *de imperio summarum potestatum circa sacra.* Hier vielfach Stellen, wie p. 125: *„Ac mihi veterem historiam revolventi satis apparet non esse propria seculi mala quae nos premunt, vetera sunt, immo perpetua, et quae saepius recisa semper repullulant. Iam pridem ecclesiastici et in Oriente et in Occidente regnum quoddam sacrorum sibi struere coeperunt, et favit incepto principum facilitas, qui rem, ut putabant, difficilem alienae conscientiae permittere maluerunt, quam suam onerare. Hinc rei publicae et ecclesiae infelix divortium . . . Videmus ut ex his ipsis quae nos habemus et aliis insuper contentionibus Germania distrahatur. Nunquam has turbas qui fecere component. Nisi principum auctoritas sequestram se pugnantibus praebeat, res desperata est* u. dgl.; auch besonders Ausführungen, wie gerade das Studium der *J. Cti* eine Bürgschaft enthalte, dass sie hier durchaus nicht willkührlich und unchristlich und schädlich eingreifen und mitwirken würden. Die Schriften in gleichem Sinn von Uytenbogaert, Saravia [4]), Nik. Vedel [5]) u. a. sind aufgezählt und beschrieben in *Joh. Gerhard's Locis theol. ed. Cotta, Tom. XIV, p. 375—77*, in Buddeus Isagoge, p. 734—39 und in Pfaff's *Hist. theol. lit. Tom. 2, p. 316—320.*

[1]) Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, Herzog's Theol. Realencyklopädie unter dem Artikel, und Schmidt, G. Zanchi a. a. O. S. 686.

[2]) Z. B. Guizot, Histoire de la civilisation en France, I, p. 65.

[3]) Pietas ordinum Hollandiae et Westfrisiae etc. Opp. theol. Tom. IV, p. 97—126.

[4]) Dessen Brief an Erstern vom Jahr 1612 auch in Jäger's Hist. eccles. Saec. XVII, p. 196, darin z. B.: „non alio loco habendi sunt quam seditiosorum qui summi imperii summam auctoritatem in causis etiam ecclesiasticis non agnoscunt, et suae aristocratiae tribuunt illam auctoritatem in rebus ecclesiasticis quam Papa tribuit suae monarchiae.“

[5]) De episcopatu Constantini M. s. de potestate magistratuum reformatorum circa res ecclesiasticas. Franecker 1641.

Die Juristen, welche das Territorialsystem verfochten, gingen darin sehr weit, wie Thomasius, Stryck u. a. Der Kirche war man in der alten Weise nicht mit Unrecht müde; sie hatte viel schädlichen Rumor gemacht. Man wollte den Staat zu Ehren bringen. Aber nun dehnte man die Omnipotenz des aufgeklärten Staates in's Immense aus und beraubte durch Niederwerfung jeder Schranke, welche die Selbstständigkeit der Kirche dem staatlichen Glaubensdruck setzen konnte, die religiöse Freiheit, jetzt nur von einer andern Seite her bedroht, der nöthigen Schutzwehr. Aus dem Territorialprincip wurde ein Hauptvehikel der Aufklärung von Profession, des rationalistischen Polizeistaats und der rationalistischen Staats-, Vernunft- und Polizei-Kirche. Man thut wohl daran sich zu erinnern: die Aufklärung begann in Deutschland keineswegs mit dem Bekenntniss zur Religionsfreiheit, sondern mit dem Princip eines wenn auch oft wohlgemeinten, doch keineswegs in Gewissenssachen sehr zarten liberalistischen Summepiskopats. Im calvinistischen Ausland hatte man für das Gefährliche, Precäre in der öffentlichen Situation der protestantischen Kirche Deutschlands schon längst ein offenes Auge. [1]) In Deutschland selbst, mit Ausnahme von M. Pfaff, hatte erst Spener den Muth den Cäsaropapismus bei'm rechten Namen

[1]) Ein Beispiel: Der deutsche Reisende Gottl. Stolle besuchte 1703 den berühmten Philologen Jac. Perizonius in Leyden. Die Rede kam auf die Abhandlung von Joh. Sam. Stryck (Sohn des berühmten Sam. Stryck) *de jure Sabbathi*, welche bei ihrem Erscheinen viel Aufsehen machte und namentlich unter den Theologen viel Anstoss erregte, sofern sie dem sogenannten bischöflichen Rechte der Fürsten eine grössere Ausdehnung gab. Stryck behauptete nemlich, dass die Einsetzung des Sabbaths nicht göttlich sei, sondern menschlich, dass es daher zu den *juribus Principum circa sacra* gehöre, den Sabbath zu verlegen. Perizonius erklärte sich nachdrücklich dagegen: „Er möchte gern wissen, was denn Stryckii Intention mit dieser Sache wäre? Die Frage gehöre zur Theologie, und nicht zum *jus*. Das Ding gehöre nicht *ad Principem*, sondern *ad Concilium*. Man gebe den Fürsten allzugrosse Macht; sie hätten ja zur Zeit der Reformation schon alles genug vindiciret. Die *Principia* des Hobbes herrschten trefflich in Deutschland. Denn ob es wohl die Wenigsten gestünden, so machten sie doch die Unterthanen zu solchen Sclaven, dass sie dem Fürsten nicht im Geringsten resistirten und keine andere Freiheit sich nehmen dürften, als die Freiheit, vor ihn zu bethen. Gott habe das niemals haben wollen Schätze er sich also glücklich, dass er *in libera Republica* lebe.“ Guhrauer, Beiträge zur Kenntniss des 17. und 18. Jahrhunderts aus den handschriftlichen Aufzeichnungen Gottl. Stolle's; in Schmidt's Allgem. Zeitschr. f. Geschichte, Bd. 7, S. 499.

zu nennen.[2]) Sonst blieb der dominirende Geist der theologischen Doctrin blind dagegen bis erst sehr vor Kurzem, als die Trümmer des alten Kirchenthums unter den lichtfreundlichen Massen-

[2]) Die Klagen der Flacius, Judex u. A. aus der älteren Zeit über den Druck der Staatsgewalt auf die Kirche, wie sie Baumgarten [1]) gesammelt hat, wollen nicht viel besagen. Es verhielt sich damit nur, wie mit den ähnlichen Klagen des Athanasius, Ambrosius u. A., von denen oben S. 457 die Rede war. Ganz anders verhält es sich mit den Männern, welche als geistliche Vertreter einer lutherischen Volks-, nicht bloss Theologenkirche ihre Stimme erhoben, wie Erasmus Sarcerius [2]), Joh. Valentin Andreä [3]), in gewissem Sinn auch Heinrich Müller, der Verfasser der „evangelischen Schlusskette", Veit Ludwig von Seckendorf in seinem „Christenstaat", Theophilus Grossgebauer [4]), Joh. Wetzel [5]), endlich Phil. Jakob Spener, in welchem das Bedürfniss einer regenerirten Volkskirche zur vollen Aussprache kam. Bei Spener war es Ernst, bitterer principieller Ernst, wenn er äussert: „Gewiss ist's, dass Gott der obrigkeit eben so wol die Handhabung der ersten und andern Tafel und also die beförderung seiner ehre anbefohlen habe. Gleichwohl siehet man gar wenige, die sich der Sache etwas annehmen, ohne allein, dass sie ihr *jus episcopale* als ein *regale* behaupten, vielmehr damit ihrer herrlichkeit nichts abgehe, als dass es ihnen um den zweck göttlicher ehre zu thun wäre . . . Da muss solches *jus episcopale*, so als ein *beneficium* der Kirchen zum Besten solte sein, dasjenige instrument werden, damit alles gute gehindert wird es muss die hinderniss alles guten werden, dass wo der weltliche arm dieses nicht will, diejenigen, welche noch in dem geistlichen und hausstand gern etwas gutes thun möchten, solches nicht thun dörffen. Dass ich öfters einige Kirchen, welche unter anderer Religionsherrschafft sind, und was das eusserliche anlangt, etwa ziemlich hart tractiret werden, viel glücklicher gepriesen als diejenige, welche die obrigkeit von ihrer Seiten gehabt. Indem jene gemeinten, da die bestellung ihres predig-ampts, disciplin und kirchen-verfassung, bloss bey ihnen steht, und mit feiner bescheidenheit und eifer durch die prediger, eltesten und der gemeinde verordnung geübt wird, wie es die erbauung mit sich bringet, ohne eintrag der obrigkeit vieles weiter bringen, als diese, die ohne die obrigkeit nichts thun dörffen, und doch offt solche obrigkeit haben, welche dem guten entgegen ist. Daher achte ich solche *Caesaropapiam* und weltliches unchristenthum recht vor diejenige pest, die noch dem eusserlichen der Kirche den garaus machen mag." Bedenken, Bd. III, S. 411 und an vielen andern Stellen.

[1]) Protestantische Warnung und Lehre etc. II; die Rechtfertigung aus dem Glauben und die kirchliche Ordnung. Braunschweig 1857.

[2]) Von den Mitteln und Wegen, die rechte, wahre Religion zu befördern, 1554.

[3]) In seinem Theophilus und Menippus, sowie in der Vorrede zu Joh. Saubert's Zuchtbüchlein, Nürnberg, S. 142—152: „dass dem politischen Antichrist völliger Possess quidvis audendi et perpetrandi eingeräumt worden."

[4]) Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion. Frankfurt und Leipzig 1682.

[5]) Oben S. 364.

bewegungen der vierziger Jahre der Doctrin über dem Haupt zusammenzustürzen drohten, und nicht bloss der dünnleibigen Polizeikirche, sondern auch dem Polizeistaat, der sich damals noch so stark fühlte, es bei dem Treiben ihrer Kindlein unheimlich zu Muthe zu werden anfing. Gibt es aber nicht zu eigenthümlichen Betrachtungen Anlass, dass gerade jene Städte und Landschaften Deutschlands, welche einst die Hauptsitze des echauffirtesten gnesiolutherischen Eifers waren, wie Magdeburg, die zu Flacius Zeiten sogenannte „Canzlei Gottes", ferner Hamburg, Königsberg, Danzig, Leipzig, der ehemalige Sächsische Churkreis und Niedersachsen, die einstigen Wirkungskreise der Flacius, Amsdorf, Westphal, Timann, Mörlin, Hutter, Hoë, Calov, Mislenta, Mayer Strauch u. a., in jenen vierziger Jahren als die Mittelpunkte des echauffirtesten Lichtfreundthums und des frivolsten literarischen Unglaubens in das übrige Deutschland ihre Irrlichter warfen?

IV.

Ein Blick auf die Kirchenbildungsfähigkeit des heutigen Lutherthums in Deutschland.

38. Wir sind hiermit in Beziehung auf unser Thema, soweit es die ältere Zeit und deren Geist veranschaulichen sollte, zu Ende gekommen. Aber es ist von Wichtigkeit, um ein Resultat zu gewinnen für die Praxis, einen Blick zu werfen auf das nachwirkende Ergebniss der ältern Entwicklungen für unsere Gegenwart. Diess soll, freilich nur in Kürze, geschehen in Nachfolgendem.

Ludwig Tieck hat vor etwa zwölf Jahren die Aeusserung gethan: [1]) „Es ist wohl jedermann bekannt, wie sich seit ungefähr fünfzig Jahren in unserem Vaterland die herrschenden Meinungen über die wichtigsten Gegenstände geändert haben. Die ehemalige, fast allgemein verbreitete Aufklärungsperiode ist verrufen und verdammt; eine religiöse Stimmung hat sich der Zeit bemächtigt." Man hat dieser Aeusserung nachgesagt, „dass ihr wohl Wahrheit zu Grunde liegen müsse, sonst würde sie nicht von einem Manne aufgestellt worden sein, der kein Interesse hat, die Dinge anders zu sehen, als sie sind, der, wie seine folgenden Aeusserungen zeigen, mit der Aenderung, die er nicht leugnen

[1]) In der Vorrede zu den Gedichten von F. Lehmann.

kann, nicht unbedingt zufrieden ist. [1]" Wir pflichten dieser Meinung bei, obwohl nur *cum grano salis* und unter Anschluss an ein anderes treffendes Wort: „Jedermann weiss, dass die Aufklärungszeit vieles, was sie geerbt, verworfen oder verdorben hat und nichts haltbar Neues geschaffen; aber dass sie uns auch des Veralteten genug aus dem Wege geräumt, wer dürfte das verkennen?" [2])

Wir haben nicht Ursache mit unsrer eignen Ansicht von der Autklärungsperiode zurückzuhalten. Uns scheinen die Doctrinen derselben, die Forderungen, welche sie gestellt hat in vielen und wichtigen Stücken, dem Evangelium weder entgegengesetzt, noch fremd, im Gegentheil sogar ihrem letzten Ursprung nach selbst dem Christenthum anzugehören; an manchen ist sogar in der Entartung noch ein christlicher Zug zu erkennen. [3]) Die ganze humanitarische Wallung, die Schwärmerei für Menschenrecht, Menschenwürde, Menschenliebe, Menschenwohl u. dgl., dürfte sie etwa nicht als eine Reaction der sittlichen Weltansicht betrachtet werden, welche im Christenthum mit der religiösen principiell verbunden ist, in der thatsächlichen Verwirklichung des Christenthums hingegen an so vielen Punkten, wie gezeigt, nicht zu ihrem Recht gekommen, von einem einseitigen Uebergewicht der religiösen niedergehalten und auf einzelnen Punkten so gut als erdrückt worden ist? Vom Staat ohne Schutz, von der Kirche ohne ausreichende Pflege gelassen, sind gewisse Theile der christlichen Gedankenwelt, anstatt innerhalb der Kirche und durch das Medium derselben in der christlichen Menschheit sich auszuwirken, in das ausserkirchliche, ja widerkirchliche Gebiet gerathen, wie verwaiste und verlorne Kinder heimathlos umhergeirrt und in der Verwahrlosung nicht nur mannichfach entartet, sondern auch um das Bewusstsein ihrer Abstammung gekommen und so zuletzt in eine feindliche Stellung getreten zu dem Mutterschooss, der sie geboren. Die Ideen von der Freiheit des Glaubens, von der wechselseitigen Duldsamkeit in religiösen Dingen,

[1]) Hengstenberg im Vorwort zu Jahrg. 1852 der Evangelischen Kirchenzeitung, S. 1.

[2]) Nitzsch in Schneider's Deutscher Zeitschr. für christliche Wissenschaft. 1855, S. 3.

[3]) Zum Nächstfolgenden möge verglichen werden meine akademische Festrede: über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniss zu Kirche und Staat [1]). Berlin 1853.

[1]) Aus Schneider's Zeitschrift für christliche Wissenschaft besonders abgedruckt.

ferner die Ideen von Freiheit und Recht im gesellschaftlichen Menschenleben, von reiner Menschheit und Menschenwürde, endlich der Apparat von socialen Gedanken, um deren Verwirklichung seit 1789 ein Kampf begonnen hat, welcher die christlichen Völker beider Hemisphären bis auf diesen Tag noch in leidenschaftliche Bewegung versetzt, — sie sind im tiefsten Grunde nichts anderes, als solche heimathlos gewordene und in der Heimathlosigkeit vielfach verkommene und verwilderte Sprösslinge des christlichen Hauses, niemals sich über ihre eigene Natur klar geworden und in dieser Selbstentfremdung in die Dienstbarkeit des natürlichen Menschenherzens gerathen und, zuchtlos wie sie selbst geworden, von diesem aufgestachelt und gemissbraucht zu zuchtlosem Widerstand gegen vernünftige menschliche, gegen geheiligte göttliche Ordnungen, ja zum Frevel gegen den heiligen Gott selber.

Hiernach ist also nicht das zu beklagen, dass in der Aufklärung jene Reaction des sittlichen Elements gegen Druck und Verkümmerung eingetreten, sondern darin ist ein schweres Verhängniss zu erblicken, dass — und es möchte darauf viel mehr zu achten sein, als bisher geschehen — der in seinem tiefsten Ursprung christliche Theil der Gedankensumme, von welcher unsere Zeit fieberhaft bewegt wird, aus seinen angestammten Lebenskreisen losgerissen in einem andern Lebenszusammenhang sich heimathlich zu machen versucht hat, in welchen er ursprünglich nicht gehört, und in welchem er zu seinem vollen Rechte, zu seiner gebührenden Geltung, zu einer wahrhaft segensvollen Wirkungssphäre der Natur der Sache nach nicht gelangen kann, weil jeder der gottgeordneten Lebenskreise im Dienst der Menschheit auch seinen besondern Beruf hat und in Folge dessen auch unter seiner eigenen gottgeordneten Gesetzmässigkeit steht. Bei einem Blick auf den Staat: wie mag dem Staate zugemuthet werden seine ganze Kraft an die Verwirklichung des abstrakten Humanitätsgedankens zu setzen, während ein gedeihliches und starkes Staatsleben sich bisher nur verwirklicht hat und auch in Zukunft nur verwirklichen wird in der begrenzten Sphäre der Nationalität! Bei einem Blick auf die Kirche dagegen, wie mag ihr verdacht werden, wenn sie, über die nationalen und territorialen Begrenzungen sich hinausschwingend, den ihr zuständigen Beruf für die Menschheit überall verwirklicht bis auf die fernen Inseln der Heiden und die gesammte Menschheit, ohne Unterschied ihrer Völker und Stämme, zu umfassen sucht in der Einheit ihres Glaubens, ihrer Liebe und ihrer Hoffnung, wenn sie alle mensch-

heitlichen Gliederungen unterwirft der Einheit ihres Princips! Wie wenig reimt es sich den Staat organisiren zu wollen auf der Basis lediglich des allen seinen Angehörigen unterschiedslos gleichen idealen Menschenwerthes, mit Absehen von allen natürlichen und geschichtlichen Besonderungen und von der Abstufung der Berechtigungen nach der Unterschiedenheit der realen Staatswerthe! Wie wenig dagegen würde sich eine auf die Schrift allein gegründete Kirche auf ihr Wesen verstehen, wenn sie jemals von der an sich seienden priesterlichen Gleichberechtigung aller ihrer wahrhaften Glieder lassen wollte! Wiederum: wie weise ist es gehandelt, wenn der Staat, zu welchem jedweder gehören muss, soviel irgend möglich Duldung gewährt, keiner Art der in seiner Mitte vorkommenden religiösen Verschiedenheiten mit Strafgesetzen entgegentritt! Wie unverständig dagegen ist es den einzelnen Kirchencorporationen, zu denen Niemand zu gehören braucht, der nicht zu ihnen gehören will, einen ähnlichen Verzicht anzusinnen auf die Sicherung ihres besondern Glaubenseigenthums und — wenn es sein muss — der Bewahrung ihrer innern Einheit, der Grundbedingung ihres Wirkens, durch das Mittel einer geordneten Disciplin! Ferner: wie grossartig universal ist überhaupt der humanitarische Gedankenlauf, wie schwingt er sich kühn empor über das Kleine und Besondere des empirischen Lebens; wie sehr wäre man demnach zur Erwartung berechtigt, dass hier jeder Lebensrichtung ein ungehemmter Spielraum gewährt, hier für eine reiche Vielseitigkeit der Betrachtung aller wichtigen Dinge die wahre Freistätte eröffnet sei! Dagegen in welch' kläglichem Selbstwiderspruch endet nur allzu oft dieser grandiose Anlauf und schrumpft zusammen zu einem partikularistischen, geradezu philiströsen Absolutismus! Der menschheitgesinnte Politiker schwärmt für sein kosmopolitisches Utopien: die allgemeine Verbrüderung aller Völker und Nationen, und wirft in seinem Taumel *anticipando* sein kleines Restchen nationalen Ehrgefühls hinaus bei schimpflichen Demonstrationen in der Fremde an die Fremde; der Kirche dagegen wird nichts so schwer verargt, als ihre Sorge und die „Verschwendung“ des lieben heimischen Geldes zum Zweck etwa der Erziehung des weiblichen Geschlechts in Indien oder „der Versorgung unsauberer Negerkinder mit Taschentüchern.“ Ferner: wie üppig wuchert auf dem Boden unserer Humanitätsbildung der beschränkteste Standesgeist, der bornirteste Standesegoismus! Man findet es am Fürstenthum mit Recht zu tadeln, wenn es in alten und neuen Tagen sprach: „der Staat bin ich“, und nennt solche profane Selbst-

zwecklichkeit Absolutismus. Man schilt den römischen Episkopat, wenn er erklärt: die Religion ist absolut, ist Selbstzweck; die Religion aber bin ich, der Staat nur — der weltliche Arm der Kirche. Aber wie viele Analogieen hat nicht auf dem Gebiete des Humanitarismus diese Art von Selbstzwecklichkeit, von Absolutismus! Für den Militärhumanitarier ist der Staat nichts, als ein grosses Rekrutirungsdepot unter dem Militärcabinet des Kriegsherrn, alle übrigen Interessen kommen nur in Betracht als Mittel die Armee zu fourniren. Für den Literarhumanitarier ist der Staat lediglich eine Pflegeanstalt für die Wissenschaft; alle übrigen Arten von Betrieb und Verkehr im Staat kommen näher besehen nur in Betracht, um den Jüngern der Wissenschaft Schutz, Ruhe und gedeihliche Existenz zu sichern. Für den Kunsthumanitarier tritt in gleicher Weise an die Stelle der Wissenschaft die Kunst. Alle anderen Lebensinteressen verschwinden hinter den absoluten Forderungen dieser vielgestaltigen Absolutismen oder kommen nur als beiläufige in Betracht gegenüber der absoluten Prätension des sonst so hochfliegenden Menschheitsgedankens. Man nenne das nicht Uebertreibung! Denn es ist Thatsache, dass besonders in allen denjenigen Kreisen in Deutschland, welche berufsmässig auf die Pflege idealer Interessen angewiesen sind, selbst in solchen, wo nüchternes Denken und Kritik vor andern zu Hause sein sollen und sonst sind, die durch und durch antisociale Marotte einer die Personen der Träger des besondern Berufs stets miteinsschliessenden absoluten, d. h. keiner moralischen Verpflichtung gegen die Societät eigentlich sich bewussten Selbstzwecklichkeit, als unumstössliches Axiom, als unbezweifeltes Dogma feststeht. [1]) Ferner ist es ja erlebt worden, dass in einem Staate mit katholischem Oberhaupt unmittelbar vor einem kriegerischen Zusammenzug die Zeughäuser leer befunden wurden, weil man die Summen für den Militäraufwand für Kunstzwecke verausgabt hatte. Es ist aber noch häufiger erlebt worden in Staaten mit protestantischen Oberhäuptern, dass man, wie den Staatszweck, so auch den Kirchenzweck: die Religiosität und Sittlichkeit des Volkes, der Wissenschaft geopfert hat, indem der menschheitliche Gedanke aufgehört hat, die Einheit der religiösen Wahrheit als ideale Forderung der Einheit des menschlichen Gattungslebens anzuschauen, überhaupt das religiöse und religiös-

[2]) Specieller ausgeführt in meinem Vortrag auf dem Kirchentag zu Frankfurt a. M. 1854: Die innere Mission auf der Universität; abgedruckt in Gelzer's protestantischen Monatsblättern, 1855, Januarheft.

sittliche Element des Völkerlebens als das geringstfügigste taxirt im Israel der Menschheit, es vorzugsweise als interessantes Problem für den wissenschaftlichen Betrieb betrachtet und demnach die pastoralen Pflegestätten desselben zu Versorgungsplätzen degradirt für vom Plutus minder begünstigte Jünger der — „freien deutschen Wissenschaft." [1])

Wie leicht ist alles das einzusehen, und doch wie liegen immer noch in der breitesten der typischen Gestaltungen der deutsch-humanitarischen Durchschnittsbildung: dem sogenannten Lichtfreundthum, dieser wunderlichen Verquickung vereinzelter Wahrheiten mit ungereimten Behauptungen, diesem dünkelhaften Gemenge von platten Gemeinplätzen mit hohlen Phrasen und bodenlosen Ueberschwenglichkeiten, [2]) die angestammten Attribute beider Lebenskreise: Staat und Kirche, in grenzenloser Verwirrung durcheinander, und hindert diese Misère die Erfüllung unseres kirchlichen, wie unseres politischen Berufes, indem das, was zur Segensmacht je auf seinem Gebiete werden könnte, auf das des andern verirrt, den verhängnissvollsten Unfug stiftet!

39. In einer Periode, wo die deutsche Theologie, zwar des Rationalismus der vulgären Aufklärung bereits müde geworden, wieder tiefer zu gründen und höher aufzusteigen angefangen hatte, aber doch von dem Geist der laufenden philosophischen, wie der eben abgelaufenen grossen Literaturperiode noch mächtig sich imponiren liess und praktischen Aufgaben, wie diejenige der evangelischen Kirche, des Kampfes gegen die Welt, ihrer Sünde und ihres Irrthums über göttliche Dinge, gegenüber im Allgemeinen noch recht, ja recht sehr furchtsam war, hat man sich diese Kampfespflicht gegen die Elemente der Durchschnittsbildung dadurch auf die Seite zu bringen bemüht, dass man die „Welt," die doch auch nach der Schrift „im Argen liegt", verklärte, d. h. mit einer eigenthümlichen Kunst der Schönmalerei aus den seit mehr als einem Jahrtausend in's allgemeine Bewusst-

[1]) Meine Schrift: Der deutsche Protestantismus, S. 337 ff.

[2]) Der deutsche Protestantismus, S. 368 ff. Unter allen europäischen Nationen gibt es Vertreter einer freieren aufgeklärten Denkart entgegen dem Bestehenden. Aber diese lichtfreundliche Species scheint ausserhalb Deutschlands gänzlich zu fehlen. Weil sich aber dort die Sache nicht finden lassen will, so ist auch das Wort in fremde Sprachen unübertragbar. In Organen des französischen Protestantismus wurde daher während der vierziger Jahre anstatt einer Umschreibung des leider specifisch deutschen Begriffs geradezu der specifisch-deutsche Ausdruck: *le Lichtfreundisme* adoptirt.

sein übergegangenen wirklich christlichen Ideen, verbunden mit den oben bezeichneten versprengten Ideen von halb- oder noch weniger christlichem Charakter, endlich unter der zuversichtlichen Annahme eines zwar durch keine sichtbaren Zeichen, wie sie etwa die Kirche bisher verlangte, erkennbaren, aber dennoch als Thatsache vermeintlich wirklichen, sogenannten „unbewussten Christenthums“ ein Bild zusammensetzte, durch welches mittelst dieser Art von auf gewissen Punkten concentrirten Lichteffekten das Auge über die übrig bleibenden dunkleren Partieen und Nachtseiten der präsenten Taufchristlichkeit wohl eine Zeit lang verblendet werden konnte. Man priess die Fortschritte der Vergangenheit und Gegenwart an Approximationen zum Wesen des Christenthums und statuirte eine bereits eingetretene derartige Sättigung unsres Staatslebens mit christlichen Elementen, wonach der Kirche nunmehr eine weitere Aufgabe nicht übrig bleibe, als in ihrem Bestand als besonderer gesellschaftlicher Körper, allmählig sich verhauchend, schliesslich in den verchristlichten Staat sich aufzulösen. Wohl denen, welche in bester Meinung diese Genügsamkeit im Ausgewirkterblicken des Christenthums sich anzueignen und den bezeichneten Erscheinungen gegenüber zu behaupten vermochten! Aber für die nüchterne Betrachtung der Vergangenheit, wie der Gegenwart, mussten doch, abgesehen von Anderem, zunächst zwei Punkte schwer begreiflicher Art übrig bleiben; erstlich: wie es denn komme, dass das im lebendigen Christenthum liegende Bedürfniss der Gemeinschaftsbildung, nachdem es seit den Tagen der Apostel rastlos gesellschaftliche Schöpfungen auf Schöpfungen hervorgetrieben, sich mit einem Male erschöpft und ausgelebt haben sollte; zweitens: wie man des guten Glaubens sein kann, dass die in die allgemeine Bildung des Staats eingegangenen Elemente einer christlichen Sitte und Weltanschauung ohne fortdauernde Einwirkung eines formirten Kirchenthums gegen das schon allein in jeder Generation der Zugeborenen sich erneuernde Andringen der natürlichen Welt und des Fleisches sich sollten erhalten können. Wir vermögen unseres Theils dieser Anschauungsweise, welche die noch übrig bleibende Welt von leider sehr unverklärten Thatsachen mit nichts weiter als einem höflichen Euphemismus, wenn auch von noch so grossartigem Zuschnitt, aus der Welt zu schaffen sich getraut, nicht beizupflichten, demnach auch dem endlichen Ausgang der Kirche, der Matth. 16, 18 wirklich ein solches Prognostikon keineswegs gestellt ist, nicht mit dem getrosten Sinne der Träger dieser Ansicht entgegenzuharren. Vielmehr wenn irgend etwas, so scheint

uns die Pflicht der Kirche und der gewiss grossen Mehrzahl ihrer Theologen, welche betreffs jener Ansicht auf unsrer Seite stehen, darin befasst zu sein, sich durch keinerlei Höflichkeits- oder andere Rücksichten irgend welcher Art den Blick in die volle Wirklichkeit der Dinge, nach ihren dunkeln Seiten nicht minder, als nach ihren hellen, verstellen zu lassen und demnach das confuse Wesen unserer Durchschnittsbildung in seiner ganzen Confusion auch nüchternen Geistes anzuerkennen, freilich aber auch sich auf den Antheil zu besinnen, den ihre eigenen Versäumnisse an dem confusen Wesen der Aufklärung gehabt haben, und jenen Kreis versprengter und verlotterter christlicher Gedanken- und Gefühlsregungen aus der langen Entfremdung wieder zu sich heranzuziehen, zum Bewusstsein ihrer Abstammung zu bringen, als die eigenen Kinder der Kirche heranzuziehen in Zucht und Vermahnung zum Herrn, ihnen zu ihrer ursprünglichen Gestalt und Schöne zu verhelfen, zur Ehre Gottes, zum Segen für die Menschheit und wahrlich nicht am wenigsten — für das eigene Haus, mit einem Wort sich anzuschicken zur Ausrichtung der socialen Mission der Kirche.

Kehren wir nach diesen Vorbemerkungen zu unserem Hauptthema zurück, so erhellt von dem dargelegten Gesichtspunkt aus die Nothwendigkeit eines ihrem Wesen und ihrer Aufgabe angemessenen Verfassungsorganismus der Kirche. Gerne reihen wir daher an die oben mitgetheilten Zeugnisse ein weiteres über Fortgang und Bedürfniss nicht nur des religiösen, sondern auch des kirchlich-gesellschaftlichen Lebens an. „Dass," sagt man, [1]) „das kirchliche Leben auf der wieder gewonnenen Grundlage des Evangeliums seit den letzten vierzig Jahren mit, aber auch ohne Hülfe der wissenschaftlichen Theologie, ja hie und da trotz derselben in erfreulichem Wachsthum begriffen ist, wer möchte das leugnen? Ein redender Beweis seines Wiederherangewachsenseins zu einer Macht in der Gesellschaft liegt im Verhalten seiner Gegner selber. Es ist wieder ein Zeichen geworden, dem, wie es die Natur des Evangeliums in seinem Verhältniss zur Welt mit sich bringt, laut und immer lauter widersprochen wird. Mit um so grösserer Dringlichkeit ist aber ebendarum auch mit jedem der letzten Jahrzehnde das Bedürfniss seiner

[1]) Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit der Wissenschaft; in der Neuen Ev. Kirchenzeitung von Messner. 1863. S. 314.

Organisation hervorgetreten. Es ist kein Bedürfniss theoretisch-doctrinärer Art, sondern thatsächlich erwachsene Verhältnisse, neu erwachte Lebenstriebe, weit verbreitete Ueberzeugungen sowie Stimmungen von zum Theil noch unausgeglichenem und nicht hinreichend abgeklärtem Inhalt und Charakter ringen nach gesellschaftlicher Gestaltung und fordern ihr Recht. Es handelt sich darum, entweder die zum Theil ungestüm drängenden Elemente in den hergebrachten kirchlichen Organismus einzufügen, oder ihnen zu freier Selbstgestaltung ausserhalb jenes Organismus Raum zu gewähren im neutralen Gebiete des Staates. Das Erstere setzt voraus die Fähigkeit jenes Organismus zu einer Erweiterung und zeitgemässen Umgestaltung, das Zweite eine weitgehende Aenderung im geschichtlichen Verhältniss der Kirche zum Staat und die Geschicklichkeit zur kirchlichen Selbstregierung."

Man wird vom Standpunkt der vorhergehenden historischen Entwicklung dieser Zeichnung der kirchlichen Aufgabe unseres Zeitalters beizupflichten nicht umhin können. Um so schwerer aber fällt die Frage in's Gewicht: wieviel an Einsicht und praktischer Ausrüstung zur Lösung unser neu erwachtes Glaubensleben zu derselben hinzubringt? Hier, wie überall, gilt es die Resultate geschichtlicher Entwicklungsprocesse sich zum lebendigen Verständniss zu bringen, die Erfahrungen der Vergangenheit im weitesten Umfang auszunutzen, das erprobte Alte werth zu halten und sich nicht rauben zu lassen, aber auch der Ueberlieferung nicht ohne sorgfältige Prüfung sich zu überlassen, sich die Fähigkeit zu bewahren auf Neues und bis dahin Hintangestelltes einzugehen, ja auch von den Gegnern zu lernen, und wo — wie in so vielen und wahrlich nicht unwichtigen Stücken — die vorangegangene Aufklärung uns Winke und Fingerzeige gegeben, diese nicht gering zu achten.

Das Verhalten der einzelnen Richtungen, in welche die evangelische Kirche und Theologie des neunzehnten Jahrhunderts auseinander gegangen, ist auch in dieser Hinsicht ein merklich verschiedenes gewesen. Wir haben es hier nicht mit allen jenen Richtungen zu thun, insbesondere nicht mit der reformirten und unirten, welche ältern und neuern Antrieben folgend einander so nahe getreten sind, sondern nur mit der specifisch oder strikt lutherischen.

40. Dass, nachdem der Saame des lautern Evangeliums von Neuem reichlich ausgestreut zu werden angefangen hat, die

christliche Gläubigkeit in Deutschland, auf dem geschichtlichen Boden derselben, im Allgemeinen wieder eine lutherische Färbung angenommen hat, wer könnte sich darüber wundern, wenn er die Anziehungskraft historischer Potenzen, die Bedeutung eines nationalen Besitzthumes, wie die Person Luther's, einer welthistorischen That der Nation, wie die deutsche Reformation es war, erwägt? Wer ferner dürfte es wagen, im Angesicht des Augsburgischen Religionsfriedens, der Stipulationen von Osnabrück und Münster, der deutschen Bundesakte, an dem Recht des lutherischen Bekenntnisses auf seinem heimathlichen Boden zu zweifeln, den Lutheranern etwa ein altrömisch-heidnisches *non licet esse vos* zuzurufen? Solche formelle Rechte sind, auch bei dem stärksten materiellen Uebergewicht entgegenstehender Thatsächlichkeiten, der Verjährung nicht unterworfen. Wie jede andere Art von urkundlichem und vertragsmässigem Recht, haben sie von der Regentenpflicht der deutschen Fürsten und Obrigkeiten Gewähr und Schutz zu verlangen. Es ist nicht nöthig über diese Seite der Sache hier ein weiteres Wort zu verlieren. Dagegen darf es auch, ja gerade an diesem Orte, nicht unausgesprochen bleiben, dass seitdem die deutsche Bildung in der Aufklärung sich so gut als von aller Geschichte losgelöst, mit dem Verständniss der realen Welt überhaupt auch das Verständniss der Macht der Geschichte über den Menschen verloren und die richtige Schätzung geschichtlicher Werthe eingebüsst hat, die Neigung offenbar geworden ist auch über diese unverjährbaren Rechte leichthin zur Tagesordnung überzugehen, und dass in vielen Gegenden Deutschlands, wenn auch oft in gutmeinender Absicht, diese Rechte verkannt, ja schwer gekränkt worden, endlich sogar diejenigen, von welchen sie reklamirt wurden, unverantwortlichen Vexationen ausgesetzt gewesen sind. Dieser Verkennung ungeachtet, ja jener Kränkung zum Trotz ist seit den dreissiger Jahren ein neues Lutherthum der strikten Observanz erstanden, und man wird gestehen müssen, dass, obschon freilich nur ähnliche Grundsätze, wie die seiner einstigen C a l o v und C a r p z o v, nunmehr von der aufgeklärten Bureaukratie gegen es selber in Anwendung gebracht wurden, dieses neue Altlutherthum gerade durch den Kampf um vorenthaltene Rechte und durch die erlittenen Vexationen zunächst in seinen theologischen und juristischen Stimmführern zu einer Energie des Selbstbewusstseins sich gesteigert hat, welche es ohne solchen Kampf und ohne solche Vexationen vermuthlich nicht gewonnen haben würde.

Kann nun Angesichts dieser Erscheinung über die Rechts-

frage kein Zweifel sein, so erhebt sich dagegen um so ernstlicher die Frage: ob die Energie jenes Selbstbewusstseins Spuren jenes Einflusses der sittlichen Weltansicht verräth, deren Regungen wir in der Aufklärung erkennen mussten, und deren Ausgleichung mit der religiösen der vergangenen Jahrhunderte wir zu den vornehmsten Aufgaben alles Kirchenthums in der Gegenwart gerechnet haben? ob jenes Selbstbewusstsein einen Inhalt birgt, wonach das neue oder neu beabsichtigte specifisch lutherische Kirchenthum die Aussicht gewährt aus eigenen Mitteln etwas leisten zu können auf dem Gebiete seiner gesellschaftlichen Organisation?

Bei Beantwortung dieser Frage kommt nicht wenig in Betracht die grosse Mannichfaltigkeit der innern Schattirungen, welche das heutige Lutherthum aufzuweisen hat. Ein festes Merkmal zur Bestimmung dessen, was in der Gegenwart auf den lutherischen Namen Anspruch macht, bietet nur die Abendmahlslehre und das Dogmatische, was mit ihr im nächsten Zusammenhang steht. Aber von diesem gemeinsamen Punkte abgesehen modificirt sich die heutige lutherische Denkart in allen übrigen Stücken auf eine Weise, welche in den Einzelfraktionen die erheblichsten Unterschiede erzeugt, ja zuweilen in sehr entschiedene Gegensätze unter einander stellt, so dass wir eine ziemliche Reihe von Abstufungen des lutherischen Geistes vor uns haben. Von wesentlicher Bedeutung aber ist diese Gradation ganz besonders für die Frage, in deren Interesse allein die ganze Materie hier zur Sprache kommt.

Wir versuchen im Folgenden eine wenn auch nur höchst übersichtliche Statistik der Sache.

41. In Gott sei Dank! weiten Regionen hat sich schon seit den Tagen des Pietismus die religiöse Denkweise auch des Lutherthums durchdrungen mit Elementen der sittlichen Weltansicht, durch welche der alte specifische Geist des Haders und des Hasses gegen die Reformirten [1]) überwunden worden ist. Die Spener'sche Neigung die „Kinder Gottes" unter allen Con-

[1]) Kliefoth in seiner und Mejer's Kirchlicher Zeitschrift, 1854. S. 22 bemüht sich nachzuweisen, dass Alles am Pietismus reformirt sei, und gibt ihm Zersetzung und Zerreissung der lutherischen Kirche Schuld. Wollte Gott, es wäre das Erste in seinem ganzen Umfang wahr! Aber auch die reformirte Orthodoxie hat gegen den Pietismus geeifert [1]). Indessen nehmen wir Reformirte das uns hiermit gemachte Geschenk ***sub beneficio inventarii*** dankbar an.

[1]) Hagenbach, Vorlesungen über die Geschichte der Reformation, Bd. 5. S. 174 ff.

fessionen aufzusuchen, der Zinzendorf'sche Trieb zu „Seelensammlungen“ hat in den lutherischen Kreisen, auch da, wo sie nicht unter den nächsten Einwirkungen des eigentlichen Pietismus und Herrnhutismus stehen, tiefe und nachhaltige Spuren zurückgelassen. Eine der lichtesten Erscheinungen dieser Art ist das Lutherthum in Würtemberg, welches, unterstützt von einem starken historisch-provinciellen Zug im Volkscharakter, in anspruchlosem Festhalten an dem Glaubensbesitzthum der Väter, aber zugleich wie keine andere lutherische Landeskirche voll ausgerüstet mit allen Schätzen altlutherischer Gelehrsamkeit, und dazu reich gesegnet an Geistern der mannichfaltigsten und seltensten Begabung in allen Ständen der Kirche, gleichsam in Erfüllung von Zwingli's Marburgischer Bitte, in ächt brüderlichem Geist auch den Reformirten gegenübersteht. Im Lande selber ohne Gelegenheit den Unionsgeist zu bethätigen, wird die Union draussen erstrebt, wie angenommen. In engem brüderlichem Zusammenschluss mit den Reformirten der benachbarten Schweiz ist das Lutherthum, und zwar besonders das der Würtembergischen Volkskirche, der vornehmste Ausrichter der „deutschen Mission“ unter den Heiden. Bei dem seltenen Grad von Vereinigung der Frömmigkeit mit solider Wissenschaft hat das Würtembergische Lutherthum zur Ablenkung von der primitiv Luther'schen Verhältnissbestimmung von Wort und Sakrament ebensowenig sich ablenken lassen, als einst sein Jak. Moser durch die lutherische Einschärfung der christlichen Unterthanenpflicht sich verhindert gesehen hat am Kampf für des Landes altes Recht gegen seinen Herzog. Dass man in Würtemberg durch Organisation der „Pfarrgemeinderäthe“ im Unterschied von den Kirchenconventen und durch Diöcesansynoden zu einer ächten Presbyterial- und Synodalverfassung für die evangelische Landeskirche hoffnungsreiche Anfänge gemacht hat, darf als bekannt vorausgesetzt werden.

Unter Abrechnung der Eigenthümlichkeiten, welche aus der geographischen Lage und der Stammesbesonderheit entspringen, dürfte mit den Würtembergern am meisten übereinkommen der grosse Kreis der Unionslutheraner in den westlichen und der Hauptmasse nach auch in den meisten östlichen Provinzen der Preussischen Monarchie. Nur darf nicht unbeachtet gelassen werden, dass hier theils eine längere Zeit verkehrte, später wenigstens nicht ganz glückliche und consequente Unionskirchenpolitik, theils die mannichfachen Berührungen mit der inländischen und ausländischen strikt lutherischen Nachbarschaft in Mecklenburg, Hannover, Sachsen dem lutherischen Sacramentsbegriff eine grössere

Schärfung verliehen hat, und nicht Wenige die Union nur als kirchenrechtliche Thatsache hinnehmen, im Grund dieselbe aber als hemmende Schranke und Fessel empfinden. Immerhin aber ist es bemerkenswerth, dass, so wenig man auch die rechten Heilmittel anzugeben weiss, selbst diese Kreise wenigstens der Anerkennung der Schwächen des alten lutherischen Kirchenthums sich nicht verschlossen zeigen [1]).

Indessen mit diesem Unionslutherthum und demjenigen, was sich in den kleinern Landeskirchen Deutschlands mehr oder weniger Verwandtes mit demselben wahrnehmen lässt, haben wir uns hier zunächst nicht eingehender zu beschäftigen. Für die kirchliche Organisationsfähigkeit bildet in diesen Regionen nicht ein ὑπὲρ λίαν lutherischer Dogmatismus die Schwierigkeit, sondern die Schwierigkeiten entspringen aus der allgemeinen Schwäche des deutschen Protestantismus überhaupt in Sachen seiner gesellschaftlichen Organisation, welche freilich eine Nachwirkung der Versäumnisse in der Vorzeit genannt werden muss. An den sittlichen Bedingungen zu einer freien gesellschaftlichen Verfassung gebricht es im Allgemeinen nicht. Die Lutheraner in der Preussischen Rheinprovinz und in Westphalen hangen mit nicht minderer Liebe an ihren synodalen und presbyterialen Institutionen, als die dortigen Reformirten, und sind wie diese eher zu einer durchgreifenderen Sonderung vom Staat, als zu einem engern Zusammenziehen des Bandes mit demselben geneigt. Aber fast überall, wo dergleichen nicht, wie auf diesen vereinzelten Gebieten, geschichtlich überliefert ist, fehlt es in unglaublichem Grade an lebendigen Anschauungen, an Kenntniss und gesundem Urtheil über diese Seite des kirchlichen Lebens. Von andern Ursachen nicht zu reden, lässt sich hier die grosse Mangelhaftigkeit unsrer Compendienkirchengeschichte nach dieser Seite hin nicht mit Stillschweigen übergehen, aber noch weniger Folgendes. Es ist oben gezeigt worden, wie wenig das praktische Interesse des ersten Jahrhunderts protestantischen Kirchenthums in Deutschland dieser Seite des kirchlichen Lebens zugewendet war. Denn selbst dogmatisch hatte das Thema von der Kirche für die Theologen keinen Reiz. „So reich die theologische Literatur der evangelischen Kirche Deutschlands in jeder andern Beziehung ist, so lässt sie bis auf die neuere Zeit in Absicht auf die Lehre von der Kirche fast Alles vermissen. Wohl fehlt es nicht an beredten Ausführungen über das durch die Polemik

[1]) z. B. die Evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg, 1849, Nr. 49.

mit den Katholiken nahe gelegte Thema von der sogenannten unsichtbaren Kirche. Aber für das Problem einer befriedigenderen Verfassungsgestaltung der sichtbaren Kirche regt sich bis auf Spener und Pfaff unter den Theologen kaum ein Interesse. Ja selbst eine monographische Behandlung des *locus de Ecclesia* als dogmatisches Thema scheint mit Ausnahme des ehrwürdigen Musäus in Jena, dem aber auch erst die Polemik wider den Jesuiten Erbermann den Anstoss gab, den Theoretikern keinen Reiz dargeboten zu haben" [1]). Die Verlassenheit unsrer Theologie von allen Vorarbeiten für gewisse wichtige Partieen ist bereits oben schon bei den Prädikaten der Kirche zur Sprache gekommen. Kein Wunder, dass seit den Zeiten, wo auf Anlass der lichtfreundlichen Bewegungen nach der einen, sowie der Fesselung der einstigen confessionellen Staatsgewalt durch die Parität auf der andern Seite die Anbahnung einer Veränderung in den bisherigen äussern Verhältnissen der Kirche unaufschieblich wurde, eine grosse Anzahl von Geistlichen und Theologen, darunter in allem Uebrigen sehr wohl instruirte Männer, in den Zustand einer gewissen Rathlosigkeit versetzt worden sind, wie er gegenüber von Verhältnissen, in Betreff deren es an einer ausreichenden Orientirung mangelt, natürlich ist, und der an sich schlimm, doch am schlimmsten geworden ist durch die unten zu beschreibenden Folgen, welche sich daran geknüpft haben. In ähnlicher Weise haben sich die Folgen der oben berührten und in ihren tiefern Gründen erklärten Zurückgezogenheit der lutherischen Frömmigkeit von dem öffentlichen Rechtsleben in jeder seiner Gestalten, die Scheu vor Betheiligung an nationalen Interessen bis auf unsere Tage gezeigt, wo dergleichen endlich angefangen hat in seiner Schädlichkeit für das religiöse Leben selber begriffen und beklagt zu werden [2]). Die rechtlich-sittliche Auffassung aller öffentlichen Verhältnisse befindet sich dadurch bis auf diesen Tag in einer Gebundenheit durch die einseitig religiöse; „durch das unverhältnissmässige Uebergewicht der letztern ist der Rechtsbegriff überhaupt unter den Theologen in Druck und Dunkelheit geblieben, zurückgedrängt durch die jeweilige religiös-theologische Convenienz. Auch der Calvinismus litt theoretisch an einem ähnlichen Uebergewicht der religiösen über die sittlich-rechtliche

[1]) Vgl. den obigen: Rückblick auf die Verfassungsgestaltung der ev. Kirche in Deutschland, S. 120.

[2]) Neue Ev. Kirchenzeitung, 1862. N. 29, S. 453, vgl. mit N. 36.

Weltanschauung, aber praktisch weit weniger als die lutherische Weise der Frömmigkeit. Denn — um von den calvinistischen Publicisten in Frankreich und Schottland in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts nicht zu reden — es standen an der Spitze des calvinistischen Kirchenthums in dessen reformatorischen Geistern selbst: Calvin, Beza, Olevian, Männer von zum Theil sehr gründlicher juristischer Bildung. So kam man dort frühzeitig zur Klarheit über Rechtsbegriffe, über welche sich bei uns die Gemüther noch in dem Stadium der Verworrenheit und trüben Gährung befinden." Mit einem Wort: noch immer ist es nicht gerade häufig, dass die Träger des geistlichen Amts ein wirklich unbefangenes Urtheil in Sachen des öffentlichen Rechtes und der Politik besitzen oder um eine umfassendere Orientirung über die Zeitlage sich ernstlicher bemühen, während man doch wahrlich fragen muss, wie ohne eine Uebung des politischen Urtheils und eine bestimmter ausgebildete Rechtsansicht der geistliche Stand, wie die lebendigen Glieder der Kirche im Ganzen, Träger eines in den Staat so vielfach verflochtenen selbstständigen Corporationslebens sein und an der immer dringlicher gewordenen Auseinandersetzung beider Lebenskreise mit Geschick und Erfolg arbeiten sollen. Es ist daher ganz eigentlich ein „Ereigniss" auf dem Boden des evangelischen Deutschlands beider Confessionen und mit Freude und Dank zu begrüssen, dass, wie unten gezeigt werden soll, neuestens Männer von echt religiösem und selbst lutherisch-theologischem Beruf daran arbeiten, dieses in neuester Zeit immer schwerer empfundene Hinderniss für das gedeihliche Fortschreiten eines kirchlichen Verfassungswerkes durch klare Verständigungen hinwegzuräumen. Die gleiche Klage aber muss selbst in Betreff des Kirchenrechts erhoben werden, und die von sehr wohlmeinender juristischer Seite zuweilen bescholtene „Confusion der Theologen" [1]) in Sachen des Kirchenrechts darf desshalb „nicht befremden, noch weniger die unbegreifliche Harmlosigkeit, mit welcher von den nächst berufenen Wächtern neuestens da und dort die gröbsten Verletzungen des kirchlichen Rechtszustandes hingenommen worden sind" [2]). Genug: diese Art von Uebelständen erinnert von Neuem an den bereits oben (S. 117) von einem lutherischen Rechtsgelehrten ge-

[1]) Herrmann über die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate, besonders nach dem Hannover'schen Verfassungsrecht und den Grundrechten. Göttingen. 1849. S. 24.

[2]) Rückblick auf die Verfassungsgestaltung u. s. w. S. 361.

rügten „Zug der Abneigung der deutschen evangelischen Kirchen gegen das formale Recht und dessen scharfe mathematische Gestalten,“ und was das Kirchenrecht betrifft, so tritt hinzu die neuerliche Stimmgebung eines Juristen, der bekanntlich zu den entschiedensten Vertretern einer specifisch-lutherischen Denkart gehört, obschon wir mit Nichten gewillt sind alle Einzelnheiten seiner Aussprache gutzuheissen. Göschel äussert: „Und hierzu kommt noch die Unbekanntschaft mit dem Kirchenrechte, welche den evangelischen Geistlichen und Theologen der Neuzeit besonders anklebt und um so bedenklicher ist, als sie nach einem weit verbreiteten — pietistischen — Vorurtheile gegen die ausdrückliche Lehre der Concordienformel das Recht, das Gesetz geringschätzen, weil sie es von dem Evangelium trennen, statt es mit demselben in Verbindung zu bringen. Hier ist es wieder recht eigentlich der Spiritualismus, welcher „das gute Recht“ ignorirt und hierdurch die Unbekanntschaft mit dem geistlichen Rechte zu rechtfertigen bemüht ist. Und dieser Spiritualismus kommt den Lutheranern unversehens aus der Luft der fremdländischen Reformation zu: wie er unversehens kommt, so macht er gegen den Feind matt und schwach. Mit dem Rechte entschwindet ihm auch die Kirche: im besten Falle hält er sich an den Glauben, welcher Nothfalls auch ohne die „Sonderkirche“ für die eigene Seele genügt“ [1]).

1) Göschel über lutherische Kirche und Union; in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift, Jahrg. 1860, Heft 1, S. 2. Dieselbe Klage über Mangel an Sinn für das Kirchenrecht unter den evangelischen Theologen Deutschlands ist längst schon geführt worden von Jacobson (Kirchenrechtliche Versuche. Königsberg. 1833. Bd. 2. S. 31 ff. und neuestens: Das kanonische und kirchenrechtliche Studium sonst und jetzt in Italien, Frankreich, in den Niederlanden, Belgien und Deutschland, in Dove's Zeitschr. f. Kirchenrecht, Jahrg. I, Heft 2. S. 229). Von ihm hätte Göschel nicht bloss überhaupt manches Interessante lernen können, wie dass (bei Dove S. 225) die Synode zu Homberg in Hessen 1526 die Beschäftigung mit dem kanonischen Recht verbietet, was sammt Luther's Verbrennung der Decretalen sicher nicht ganz ohne nachwirkenden Einfluss auf das theologische Kirchenrechtsstudium in Deutschland geblieben ist, sondern auch dass die unter dem spiritualistischen Hauch „der fremdländischen Reformation“ versirenden holländischen Theologen sich viel mit Kirchenrecht beschäftigten, während es bei den holländischen Juristen fast ganz abgekommen war (bei Dove S. 214 ff.); auch ein Zeugniss für den wirklichen Inhalt jener Anklage auf Spiritualismus, von der schon oben die Rede war, wie auch Dorner's (Studien und Kritiken. 1856. 2. S.

42. Neben diesem Lutherthum, welches redlich innerhalb und zu der Union steht oder, wenn auch im Geist derselben abgewandt, ihr wenigstens als vollendeter Thatsache aus Respekt vor den verursachenden Autoritäten und ähnlichen Gründen wenigstens nicht offen sich widersetzt, steht das Kirchengebiet des in seinem Innern äusserst vielgestaltigen Lutherthums ausserhalb der Union. [1]) Es ist repräsentirt theils in Landeskirchen, wie die Bairische diesseits des Rheines, die Sächsische, Hannover'sche, Mecklenburgische, theils zusammengefasst in der beinahe über das gesammte evangelische Deutschland zerstreuten Diöcese des Oberkirchenkollegiums in Breslau für die zur Zeit ihres Martyriums im engeren Sinne so benannten „Altlutheraner,“ theils sich gruppirend in mehr oder minder organisirten „lutherischen Vereinen,“ wie in den Preussischen Provinzen Sachsen, Brandenburg und Pommern, in den beiden Hessen u. a., theils endlich in vorübergehenden rein localen und persönlichen Verbänden streng lutherisch gesinnter Männer innerhalb der unirten Kirchen, den Malcontenten der Union. Wenn übrigens hier von Landeskirchen die Rede ist, so versteht sich nach der Lage der Dinge in Deutschland von selber, dass damit ebenso wenig eine ausnahmslose Gleichförmigkeit derselben im lutherischen Typus, als bei den unirten Kirchen im Unionstypus ausgesagt werden soll. Auch das Kirchenregiment hat, mit Ausnahme von Mecklenburg, nicht einen vollkommen gleichmässig ausgeprägten Charakter, sondern steht der Bewegung bald mit einem Mehr oder Minder von Initiative und Aktivität, bald mit einem passiven Geschehenlassen gegenüber. Es kann hier immer nur von der Hauptmasse zunächst der Geistlichkeit die Rede sein, und in keiner der genannten Landeskirchen mangelt es an einem Unterschied einer strengern und einer weniger strengen Gesinnung, einer grellern und lautern, oder einer gemässigtern und zurückhaltendern Antithese gegen die reformirte Kirche und Confession. Aber thatsächlich vorhanden ist diese Antithese überall, und neben ihr bildet ein Eifern für „reine Lehre“ und „reines Sacrament“ im Sinne des strikten lutherischen Dogma's das gemeinsame Kennzeichen der sonst mannichfach verschiedenen Fraktionen als einer Partei. Und eben weil die

246) treffende Frage, woher der Bibeleifer gerade des reformirten Volkes, wenn den angeblich so spiritualistischen Reformirten der „Geist“ Alles leisten soll, ohne Vermittlung des Worts als Gnadenmittel?

[1]) Zum Folgenden zu vergleichen meine Schrift: Der deutsche Protestantismus S. 282 ff.

sittliche Weltbetrachtung überall nicht, weder vom Pietismus, noch von der Aufklärung her, wenigstens auf den genannten beiden Punkten, einen tiefergreifenden Einfluss auf die Auffassung der confessionellen Differenzen gewonnen hat, so kann das ausserhalb dieses Parteizusammenhanges stehende christliche Gemüth ungeachtet seines Inhalts an Elementen positiven Glaubens und sittlichen Ernstes, sowie eines lebendigen Eifers für den Aufbau der Kirche an dieser Erscheinung in einer Vielzahl, ja hin und wieder in der Mehrzahl seiner Manifestationen leider eine wahrhafte, wenigstens eine ungetrübte Freude nicht gewinnen.

Blicken wir vor Allem auf die Antithese gegen die reformirte Confession, so bietet sie das Bild der merklichen innern Abstufungen des gesammtes Lutherthums von der kalten, spröden, jedoch in den Grenzen der *justitia civilis* und innerhalb der Formen des äussern Anstands verharrenden Abweisung, etwa wie sie Zwingli nach dem Schluss des Colloquiums in Marburg zu erleben hatte, aber von da aufsteigend bis zu den wilden Auslassungen der zelotischen Polemiker des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Von der bei Weitem gediegensten und correktesten Formation des heutigen Lutherthums, der Bairischen, soweit sie aus der Schule der Harless und Höfling hervorgegangen, wird nicht bloss die Calvinische Abendmahlslehre perhorreszirt, [1]) sondern auch, wie von den Alten, der calvinische Geist als ein anderer empfunden, als der lutherische, und zwar als ein solcher, der durch die ganze reformirte Lehrauffassung hindurchgeht. [2]) Als der redliche Guericke [3]) auf freilich auch von anderer Seite unannehmbarer Basis vor etwa zwanzig Jahren dem Unions-

[1]) Allerdings mit der rühmlichen Ausnahme des trefflichen Nägelsbach in seiner anziehenden Schrift: Was ist christlich? eine Reihe polemischer Aufsätze. Nürnberg. 1852; ferner in Desselben: Ueber Kirchliche Gemeinschaft und Austritt aus der Kirche (Nachtrag zur vorhergehenden Schrift) Erlangen. 1854. Mehrere Jahre lang deutscher Prediger zu Vevey in der französischen Schweiz, mögen ihm, damals noch im jugendlichen Alter, von der reformirten Kirche Eindrücke geblieben sein, deren er in der Zeit der höhern Mannesreife sich entschlagen weder konnte, noch mochte! Wir Reformirten haben ihm lebendigen Dank zu wissen für diese treuen Zeugnisse, soviel uns bekannt die einzigen von dort herüber. Möge er unter seinen Abendmahlsgenossen in Baiern Einer sein für Viele!

[2]) Harless, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Jahrg. 1843 December. S. 381.

[3]) Guericke, Die rechte Union. Leipzig. 1843.

gedanken einen Schritt näher trat, erhob sich sogleich wider ihn die Harless'sche Zeitschrift [1]) und erklärte den Gegensatz der Confessionen für einen „bis in's innerste Mark des Lebens durchdringenden" und gab nur so viel zu, dass die Lehre von der Rechtfertigung und freien Gnade in Christo sich von der lutherischen mehr und mehr auch der deutschreformirten Kirche mitgetheilt habe.

43. Der Zwischenraum, der zwischen dem Nächstvorhergehenden und dem nun Folgenden in den Druckzeilen angebracht ist, wird sich durch die Auslassungen, welche nunmehr zur Sprache kommen müssen, nur als schickliche Rücksicht für die Harless-Höfling'sche Schule erweisen. Vor Allem hören wir den Altlutheraner Ströbel sich dahin erklären: „Die evangelische Reformation kann weder „ergänzend", noch überhaupt „wohlthätig", sondern nur zerstörend in den calvinischen Protestantismus ein greifen, weil sie dessen Antipode und der religiösen Hauptsache nach ihm fremder und unähnlicher ist, als selbst der Romanismus." [2]) Ströbel ist ferner der Meinung, es sei Zwingli u. A. niemals Ernst gewesen mit seiner Behauptung der Schriftwidrigkeit der lutherischen Abendmahlslehre; sie hätten sich widerlegt gefühlt, und nur um ihrer Ehre nichts zu vergeben, an ihrem Irrthum festgehalten. Auch ihren Nachfolgern habe es bloss gegolten, die Ehre der „Schweizerreformatoren" aufrecht zu erhalten. [3]) Becker, ein Biograph Luther's, belehrt uns sogar folgendermassen: „Da Zwingli viel über die Einsetzungsworte bei'm heiligen Abendmahl grübelte (!), gab er endlich vor, dass ihm im Traum berichtet sei, dass das Wörtlein „ist" im Abendmahl heisse: „bedeutet" u. s. f." [4]) Wir werden in der Note einen Dar-

[1]) Harless, Zeitschrift. Bd. VII. Heft 2.

[2]) „Denn", fährt Ströbel fort, „sie haben den gesetzlichen Zug mit einander gemein. Desshalb in Amerika schlechterdings kein Lutherthum möglich. Denn Amerika braucht zur Sättigung seiner Völker jene Gesetzeszucht, und sie wird erst später auch einmal dort der evangelischen Freiheit weichen, jetzt aber noch nicht. Zwar ein Lutherthum, das sich im Abendmahl und andern Einzeldogmen eines Unterschieds vom Calvinismus bewusst ist, kann es dort geben. Aber Luther sagte nicht umsonst: ihr habt einen andern Geist!" Guericke und Rudelbach, Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche. 1857. S. 180.

[3]) Ströbel, in derselben Zeitschrift. 1858. 3. S. 579 ff.

[4]) Becker: Doctor Martin Luther in den Hauptzügen seines Lebens geschildert. Leipzig. 1856. S. 204.

steller von Zwingli's Lehre über diese Auslassung reden lassen. [1]) Nach ihnen möge nun K. von Helmolt, [2]) ein Biograph von Hesshus, in der Note über Calvin sich äussern; man wird ihn den Rednern

[1]) C. Sigwart in Reuter's Allgem. Repertorium für theologische Literatur. 1858. Januarheft. S. 41 bemerkt hierzu Folgendes: „Woher der Verf. diese Notiz hat, weiss ich nicht; dass er sie nachschreibt, beweist seine Unkenntniss des Bekanntesten; denn wer auch nur irgend einmal eine ausführlichere Darstellung jenes Streites gelesen hat, weiss, woher Zwingli seine Erklärung überkommen, und kann auch wissen, dass sich jene Traumerscheinung nur auf ein weiteres Beispiel bezog, mit dem er seine Auslegung stützen konnte (die Parallele der Passahworte im Alten Testament). Aber wäre es auch so, was gibt Herrn Pastor Becker das Recht zu der Insinuation, es sei ein blosses „Vorgeben" von Seiten Zwingli's gewesen? Und wie parteiisch einseitig, um nicht zu sagen gehässig, ist, was der Verf. S. 215 „ein für allemal" zur Beurtheilung Calvins und der durch ihn gegründeten reformirten Kirche anführt, — wobei freilich das Gewicht des Urtheils bedeutend dadurch gemindert wird, dass er versichert, „aus seinem (Calvins) Buche *Institutiones religionis christianae* liessen sich noch viele andere abweichende Lehren nachweisen." Wir sind weit davon entfernt, dem Verf. seinen Eifer für Luther und seine Lehre zum Vorwurf zu machen. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, dass dieser Eifer ihn drängt, Luthers Bild auf's Neue dem protestantischen Volke zu zeigen. Aber wenn er einmal die Arbeit eines Geschichtschreibers übernimmt, so übernimmt er damit auch seine Pflichten, und sie sind um so grösser, wenn er für ein Publikum schreibt, das ihm auf's Wort glauben muss und nicht anderswoher besser berichtet ist."

[2]) K. von Helmolt (Pastor zu Grone bei Göttingen), Tilemann Hesshus und seine sieben Exilia. Leipzig 1859. erzählt uns S. 41: „In dieser Zeit legte Calvin, der aus der Schweiz nach Deutschland geflüchtet war und von Strassburg mit Melanchthon geliebäugelt hatte, seine lutherische Maske ab, kehrte seine eigentliche Schweizernatur heraus und trat öffentlich dem *Consensus Tigurinus* bei. Ein geborner Franzose, ein Bürger von Genf, der Uhrmacherstadt, bezeugten es auch nicht seine verstandesdürren Schriften, die uns immer an Uhren und deren Mechanismus erinnern, kann nie ein ächter Anhänger des tiefen deutschen Lutherthums gewesen sein; wie er früher, aus Genf vertrieben, in Deutschland Schutz gesucht und gefunden, so knüpfte er für den Fall, dass der Katholicismus durch Kaiser und Interim wieder zur Alleinherrschaft gelangen sollte, wieder Verbindung mit der Schweiz an, die ächte Calvinisten-Weise, die (wie der Verf. S. 20 in seiner Manier des Breitern entwickelt hat) ohne politische Hintergedanken nicht sein kann, die das Religiöse voranstellt, wenn es in die Politik passt, und es zur Seite schiebt, wenn politische Verwicklungen das Vorschlagen der Staatskunst verlangen." Man hat bisher stets angenommen, dass der *Consensus Tigurinus* nicht ein politischer Traktat, sondern eine dogmatische Lehrformel gewesen, ferner in demselben nicht Calvin den Schweizern, sondern umgekehrt diese ihm beigetreten seien (meine Schrift: Die Conflikte des Zwinglianismus u. s. w.

über Zwingli geistesverwandt und ebenbürtig finden und auch hieraus unsere obige Wahrnehmung (S. 129) über das, was lutherische Scribenten lutherischen Lesern zu bieten wagen, verstehen lernen. Wahrlich Scribenten des Schlages, wie die beiden Letztern, möchten vorkommenden Falles wohl im Stande sein gegen Calvinisten auch mit Waffen zu fechten und Scenen zu erneuern, wie die einstige zwischen Timann und Hardenberg in Bremen. [1]) Einstweilen sucht ein Schriftsteller, welcher in dem gleichen Genre arbeitet, Rocholl [2]), wie die beiden Vorgenannten seine Gläubigen nicht nur zu belehren, dass der Calvinismus „einen andern Geist" habe, was an sich vollkommen richtig ist, sondern zugleich,

S. 248. 251), ebenfalls Calvin umgekehrt in spröder Weise wider alle Menschen, auch die Genfer und die Schweizer, seine Franzosennatur nicht habe abstreifen können und folglich auch, wenn man sie in seiner fertig in die Schweiz mitgebrachten *Institutio* erkennen will, zugleich sie und keine andere dort herausgekehrt habe (s. oben S. 228); endlich dass Genf noch nicht zu Calvin's Zeiten, sondern erst anderthalb Jahrhunderte nach dessen Tode „Uhrmacherstadt" geworden sei. Aber nicht diese schriftstellerischen Leichtfertigkeiten sind bei dem genannten Apologeten des Tilemann Hesshus und sich selber bestellenden Herold des „tiefen deutschen Lutherthums," das Betrübende, sondern weit mehr, was Hollenberg (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1859. N. 27. S. 208) von dem Buche des Apologeten zu sagen sich gedrungen sieht: „Wenn ein tüchtiger, ernster Mann, nachdem er selbst gezeigt, er dürfe die Kritik der Kundigen nicht scheuen, es unternimmt, eine lange mit Unrecht gefeierte Persönlichkeit auf das rechte Mass ihrer Bedeutung zurückzuführen, so lässt sich dagegen nichts sagen, denn ein solches Unternehmen wird auch in der Form die ächte wissenschaftliche Bescheidenheit nicht verleugnen; wenn aber ein Pastor, dem die grauen Haare nicht einmal den Kitzel der ordinärsten burschikosen Spässe genommen haben, Männer wie Calvin, Butzer, Planck, Neander lästert, resp. gegen Männer wie Guericke, Kurtz, Bruno Lindner herabsetzt, dann denkt man mit Schmerz an die altgerühmte Pietät der Deutschen. Ja wohl, ***malheureusement cette insolence de quelques auteurs a gagné une fraction du public, les hommes mediocres qui lisent ont perdu de leurs vertus la plus necessaire, la modestie, et grâce à M. M. Menzel, Heine, Wienbarg et tutti quanti, qui ont émancipé la stupidité, tous ceux qui n'étaient que des bêtes, se trouvent transformés en sots.*** Gott wolle es bessern."

[1]) Bei einem Gastmahl in Bremen kam es zwischen Timann und Hardenberg zu einem Zank, so dass Ersterer Letzterem die Kanne an den Kopf zu werfen drohte. Bei einem andern Anlass berief sich Hardenberg, der Schüler Melanchthon's, auf Socrates. Da sagte Timann: „Seht, das ist ein Erzschwärmer, ein Zwinglianer, führt einen Heiden an." Niedner's Zeitschr. für die historische Theologie. 1860. 2. S. 297.

[2]) Rocholl, Das Leben Phil. Nicolai's. Berlin. 1860. S. 90.

dass dieser Geist undeutsch, französisch, republikanisch, unruhig, glatt, weltmännisch etc. sei und fremdes Wesen eingeführt habe, also Appellation an den Nationalsinn, als ob dieser etwa von dem entgegengesetzten Geist im Stande sei Gewinn zu ziehen oder ihn gezogen habe. Ein Votum nach anderer Richtung in der so viel ventilirten Geistfrage gibt der nemliche Becker [1]) dahin ab: „die Lutherische Kirche hat nie der Lehre wegen die Reformirten blutig verfolgt. Wohl aber hat es die Reformirte in einzelnen Fällen wenigstens nicht an dem Willen dazu bei sich fehlen lassen.“ Man ist natürlich sehr begierig zu erfahren, wo die reformirte Kirche diesen Willen hat zu Tage treten lassen, erfährt aber von Becker als Begründung dieses schweren Vorwurfs nichts weiter, als was in folgenden Worten liegt: „Wie denn einst der Cryptocalvinist Dr. Pierius selbst zu Wittenberg 1591 öffentlich predigte: „Man hat lange genug mit schwarzer Dinte geschrieben, man muss auch einmal mit rother schreiben!“ und ein wüthender Calvinist dem Pfalzgrafen Casimir einst zu Heidelberg an sein Gemach schrieb:

„O Casimire potens, servos expelle Lutheri
Ense, rota, ponto, funibus, igne neca.“

Becker schliesst mit den Worten: „Gott bewahre uns vor solcher Freundschaft!“

[1]) Guericke und Rudelbach, Zeitschrift für die lutherische Theologie 1858. 2. S. 317. Wir wären sehr begierig zu erfahren, aus welchen Quellen obige Notizen geschöpft sind. Im Uebrigen ist es wahrlich ein unfreudiges Geschäft an Thatsachen, wie die nachfolgenden, erinnern zu müssen. Aber welche Manier ist es, diess, was höchstens etwa einzelnen Fanatikern, an denen es leider auch unter den Reformirten nicht gefehlt hat, zur Last fallen könnte, den Reformirten zur Last zu legen, welche Proben genug eines ganz „andern Geistes“ gegeben haben, namentlich aber dabei so manche sehr bekannte und höchst betrübende Thatsache von der andern Seite her, wie es scheint, völlig zu ignoriren, z. B. die Hinausstossung der aus England zur Zeit der blutigen Maria unter Führung von Johann a Lasco auf das Festland geflüchteten französischen und niederländischen Familien nicht bloss aus dem lutherischen Dänemark, sondern auch aus Wismar, Rostock, Lübeck und Hamburg mitten im Winter in die Gefahren der stürmischen Ost- und Nordsee, die grausame Behandlung des Cryptocalvinisten Casp. Peucer, die thätlichen Excesse des Leipziger und Dresdener Pöbels gegen die Calvinisten um 1591 seit der Verhaftung des Kanzlers Crell! Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis auf die Bundesakte. Bd. IV, S. 119. V, S. 192 ff. Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation Bd. 3. S. 276. 296. Endlich hat bekanntermaassen auch der Katholicismus in den meisten Fällen sich den Ausweg offen behalten, er verfolge die Ketzer nicht um der Lehre Willen.

Neben den bisherigen Proben des gehässigsten Geschichtspragmatismus haben wir noch folgende anderweitige der gleichen confessionalistischen Gehässigkeit zu registriren. Wolff erklärt: „Wir können die Reformirten weder für die Kirche halten, noch für einen Theil der Kirche. Zu jener fehlen ihnen alle Merkmale: reines Wort und Sakramente und Einheit in Bekenntniss und Verfassung. Eine Abtheilung der Kirche oder eine Schwesterkirche der lutherischen können wir sie aber ebensowenig nennen; denn die Kirche Christi hat keine Schwestern und kann sie nicht haben, und gewiss nicht solche, die mit ihr auf irgend eine Weise in Widerspruch stehen." [1]) Rudelbach hat neben zahllosen, unter blendendem Schein ausgestreuten Irrthümern über das Verhältniss beider protestantischen Confessionen sich bis zu der Behauptung verstiegen, dass es die „Schlange," d. h. der Teufel selber gewesen sei, welcher den reformirten Lehrbegriff hervorgebracht habe. [2]) Harnack schreibt der lutherischen Kirche in ihrer Bekenntnissbildung Irrthumslosigkeit zu. [3]) Kühn stellte 1854 auf einer Conferenz in Erfurt die These auf: „Die lutherische Kirche ist die Kirche, und der Begriff der Ketzerei herzustellen." [4]) Kliefoth vermag die Vertrocknung des Lutherthums im 17. Jahrhundert nicht zu leugnen; aber anstatt aus der salzlos gewordenen Orthodoxie, getraut er sich diess Phänomen abzuleiten aus — dem einreissenden Territorialismus. [5]) Unter dem gleichen Patronat tritt sogar die Behauptung an's Licht: die Reformirten lieben es „ihre leeren Kammern mit lutherischen Gotteshausgütern zu erfüllen." [6]) Ja wenn von manchen Kanzeln und Kathedern bis jetzt noch nicht Worte erschallt sind,

[1]) Wolff, Die lutherische Kirche und die Norddeutsche Missionsgesellschaft. Stade. 1843. S. 18. Der nemliche Pastor Wolff hat in seiner: Lutherischen Antwort auf die Denkschrift der theologischen Fakultät in Göttingen. Stade 1854. S. 38 gegen die unionistisch gesinnten Professoren dieser Fakultät Aeusserungen gethan, wie die an Pierius erinnernde: „Wenn wir aber auf der Stader Conferenz vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit auf die Universität gerichtet haben, so haben wir die Taktik des Tarquinius Superbus befolgt, der seinem Sohne Sextus in Gabii zur Weisung die höchsten Mohnköpfe abschlägt."

[2]) Reformation, Lutherthum und Union. S. 149 ff.

[3]) Harnack, Die Union und deren neueste Vertreter (s. oben) S. 312 ff. vergl. Dorner über den theol. Begriff der Union. S. 274 ff.

[4]) (Darmstädter) Allgemeine Kirchenzeitung 1854 in einer der letzten Novembernummern.

[5]) Kirchliche Zeitschrift, herausg. von Kliefoth und Mejer. Jahrg. 1854. S. 14. 24.

[6]) Kirchliche Zeitschrift Jahrg. 1855. S. 281.

wie sie in den Tagen des grossen Kurfürsten Johann Heinzelmann, Rector des Berlinischen Gymnasiums in der Kirche des grauen Klosters, erschallen liess: „wir verdammen die Katholiken, Calvinisten und auch die Helmstädter; mit einem Wort: wer nicht lutherisch ist, der ist verflucht; ich weiss wohl, dass ich diess mit Gefahr des Leibes und Lebens rede; aber ich bin Christi Diener,“ [1]) — so wollen wir uns dankbar dieser schonenden Behandlung freuen; aber die Befürchtung können wir nicht unterdrücken, dass wir sie, soweit es manche Kreise im heutigen Berlin und anderwärts betrifft, vielleicht weniger einer zum Bessern veränderten Meinung über uns, als über die Katholiken zu verdanken haben.

So hat man laut dieser Aeusserungen, welche sich leicht noch bedeutend vermehren liessen, in unsern Tagen leider in nur zu vielen Gegenden des lutherischen Deutschlands das Wiederaufleben einer Gesinnung zu beklagen, welche, anstatt an der Vergangenheit ein warnendes Beispiel zu nehmen, ebenbürtig sich an diejenige der Eiferer des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts anschliesst. Oder erscheint nicht diess moderne Altlutherthum vor Allem mit einem der schlimmsten Fehler behaftet, welche schon dem Lutherthum des sechzehnten Jahrhunderts anhafteten, nemlich dem Fehler des fleischlich-leidenschaftlichen und darum antisocialen theologischen Echauffements? Wie betrübend, dass dieser Eifergeist der prüfenden Rückschau in die Vergangenheit des lutherischen Kirchenthums, der κρίσις seiner herrschenden Geister nach dem Maassstab des göttlichen Wortes und Geistes, nicht nach gemachten menschlichen Kategorieen, und wären es selbst die Kategorieen einer ererbten Pietät, sich ganz und gar entschlägt! Einseitig auf Einen Punkt gerichtet erschallt nirgends so laut und wiederholt der Ruf: Kirche! Kirche! als aus diesen Kreisen. Nirgends aber sieht man die Bedingungen einer kirchlichen Neubildung so wenig erwägen, nirgends wird der alte antisociale, alles Gemeinschaftsleben zersplitternde Geist, wie ihn Kahnis einmal genannt hat: der Vampyrismus der Streittheologie, in so geflissentlicher Verblendung genährt, als gerade unter diesen Kirchenmännern κατεξοχήν. Man hat keine Ahnung davon, was es für die Kirchenbildung besagen will, dass die Kirche auch schon als sichtbare eine heilige sein muss, und der erste Schritt, der Heiligkeit nachzujagen, die Busse ist, und

[1]) von Orlich, Geschichte des Preussischen Staates im siebzehnten Jahrhundert Th. 2. S. 477.

zwar nicht bloss für die eigne Sünde, sondern auch für die Sünde der Väter. Statt dessen ist hier kaum etwas so charakteristisch, als der gänzliche Mangel an solcher Bussgesinnung; an Stelle derselben der gleiche harte, trotzige Sinn, dieselbe Zornmüthigkeit, dieselbe lieblose und verächtliche Behandlung der Gegner [1]), dieselbe hochmüthige Selbstüberhebung, dasselbe Pochen auf die reine Lehre, die man doch nur als todtes Kapital besitzt, dieselbe übersteigerte Bekenntnissucht, [2]) dieselbe polemische Gereiztheit, dieselbe Manie der Verketzerung, nahezu dieselbe Bereitschaft zu schnöden und schmähenden Auslassungen, wie in der Polemik des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Nur die oft staunenswerthe Unwissenheit, besonders der jüngern Männer der Partei, über das wirkliche geschichtliche Lutherthum dient zu einer Art von Entschuldigung, z. B. für die Abgestumpftheit des sittlichen Urtheils gegenüber dem Verhalten so vieler vom Geiste Gottes und von der Geschichte gerichteten so geheissenen „treuen Zeugen," in denen sich doch meist nur jene obigen Eigenschaften verkörperten. Nicht der geringsten Uebel eines ist aber die übel angebrachte Pietät für die Person Luther's, welche nicht nur hinter dem grossen Mann Deckung sucht für die eigene Kleinheit, sondern, wie ehemals, eine Art von Imitatoren erzeugt hat d. h. seiner menschlichen Schwächen und Unvollkommenheiten. Es ist von Seiten der Wissenschaft noch viel zu wenig geschehen, um diesen schweren Missbrauch sich bei Luther's Person Ablass zu holen, ernstlich zu verhindern und den antisocialen Wirkungen seines Beispiels in diesen: Kirche! Kirche! rufenden Kreisen zu begegnen. Wenn wir darin richtig gesehen haben, dass durch diesen Geist vornehmlich einst eine Kirchenbildung im Lutherthum unmöglich geworden ist, was sollte für eine solche von der Erneuerung dieses Geistes zu erhoffen sein?

[1]) Z. B. die Polemik Harnack's gegen Jul. Müller (darüber Dorner in d. Theol. Studien und Kritiken 1856. 2. S. 266), Ströbel's gegen Heppe (Zeitschr. für lutherische Kirche 1856. 2.), Köhler's gegen Ebrard (ebendas. 1857. 1. S. 180) u. a. Thomasius (ev. lutherische Dogmatik, I. S. 385) gegen J. Müller (die ev. Union S. 284), Hofmann's und Philippi's, Kurtz' und Keil's in ihren Streitigkeiten, von Delitzsch gerügt in Reuter's Repertorium 1858. Jan. S. 8.

[2]) Darüber trefflich Nitzsch (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft, herausg. von Schneider. 1850. März und April): „Die Funken leidenschaftlicher Bekenntnisssucht sind aus den kältesten und unedelsten Steinen herauszuschlagen, wenn Talente dem Unternehmen voranschreiten. Schon tauchen hin und wieder kleine Illyrier und Westphale auf u. s. w."

44. Eine nicht geringe Verantwortlichkeit lastet in der angezeigten Beziehung ganz besonders auf denjenigen, welche den Beruf haben das jeder Kirche so heilige Gut ihrer Geschichte der Gegenwart und Nachwelt zu übermitteln, und zwar nicht als todtes Material, als Gegenstand einer superstitiösen Verehrung, sondern als einen durch die Kritik des heiligen Geistes, der in alle Wahrheit leitet, hindurchgegangenen, wohl gesichteten, lebendigen und Leben erzeugenden Stoff. Es ist hochverantwortlich auf Grund falscher Vorurtheile die Liebe und Gerechtigkeit verletzen, und vergeblich, dabei mit dem Schilde der Pietät gegen Autoritäten sich decken. „Denn ein Jeglicher wird seine Last tragen, auch für die verschuldete Unwissenheit, deren Schuld bei späteren Geschlechtern unendlich viel grösser sein kann, ja der Natur der Sache nach sein wird, als bei den Männern, deren Grösse nicht an faktischen Irrthümern hängt, deren Autorität aber auch nicht gross genug ist, um auch unsere kleinste Ungerechtigkeit vor Gott als eine Tugend, als Treue erscheinen zu lassen“ [1]).

Wir beklagen, dass diese Ermahnung, schon so oft wiederholt, besonders von lutherischen Geschichtschreibern bisher so wenig beherzigt worden ist, und können darüber folgende Bemerkungen nicht unterdrücken.

Dass unter den modernen Versuchen der Restauration des Altlutherthums das Lutherbild der specifisch lutherischen Geschichtschreibung gegen dasjenige des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts nicht an gerechter Vertheilung von Licht und Schatten d. h. an geschichtlicher Wahrheit gewonnen hat, ist leicht zu begreifen. Man hat sich vielmehr jetzt eine neue Art von Luther zurechtzumachen angefangen, und zwar wie es die Naivetät der frühern Jahrhunderte schwerlich über sich gewonnen haben würde. Man unterscheidet nemlich den frühern Luther, den Thesensteller, den Verfasser der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation u. a., den Luther, der die Decretalen verbrannte und die Epistel an den Magistrat zu Prag richtete, den Wormser Luther, den Luther der die Bibel übersetzte, mit einem Wort den reformatorischen Luther von dem spätern Luther, dem Luther im Bauernkrieg, dem Luther gegen Zwingli und Schwenkfeld, dem Luther gegen Melanchthon und die Juristen u. s. w., verwirft jenen als einen „wilden,“ „einen populären,“ einen „Subjektivisten“ und will nur diesen zur Ob-

1) Dorner über den theol. Begriff der Union (s. oben) S. 234.

jektivität abgeklärten als den ächten und maassgebenden Luther gelten lassen. Es liegt hier nicht in unserer Aufgabe diese mechanische Zerschneidung des Lutherbildes in zwei von einander gänzlich zu trennende Stücke zu beurtheilen. Genug, dass sie in Gesellschaft einer Warnung auftritt die lutherische Kirche nicht zu identificiren mit der „reformatorischen," [1]) um nicht etwa zu sagen: protestantischen. Es ist daher nicht wohlgethan, wenn Männer, von welchen man recht gut weiss, dass sie weder auf Seiten des Amtsbegriffs der puseyitischen Lutheraner in Mecklenburg, noch des Autoritätsbegriffes der so lange vermeinten Kronlutheraner in Preussen stehen, sondern wirklich correkte Abendmahlslutheraner und Protestanten nach Maassgabe der *invariata* und der Schmalkaldischen Artikel sind, sich zur Verschönerung ihres alten Lutherbildes solche kleine Künste erlauben zu dürfen glauben, wie sie in folgenden Worten jedem sogleich in die Augen springen: „Absichtlich liess man sodann am 1. Oktober zunächst mehr privatim den heftigen Zwingli mit Melanchthon und Luther mit dem milden Oekolampadius sich unterreden" [2]). Eine solche *communicatio idiomatum Lutheri* an Zwingli ist geschichtlich unstatthaft und eine solche *κρύψις* in Beziehung auf Luther ebenso unstatthaft. Weiss man denn nicht, was Melanchthon hierüber erzählt? [3]). Eines Gelehrten, welcher Beweise genug gegeben hat, dass er zugleich ein ehrlicher Mann ist, und eines Lutheraners, der sich gern selber einen „oekumenischen" Lutheranern nennt, und der es auch wirklich ist, weil er vermöge des soliden Restes von pietistischem Sauerteig, den er noch in sich trägt, ein warmes Interesse offenbart hat für grössere Heiligkeit in der lutherischen Gemeinschaft, — eines solchen Mannes sind dergleichen Künste nicht würdig. Er über-

[1]) Kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Kliefoth und Mejer. Jahrg. 1855. S. 147. 151. Merkwürdig harmonirt damit von ganz entgegengesetzem Standpunkt Baur in seinen Theologischen Jahrbüchern. 1855. S. 86.

[2]) Guericke, Handbuch der Kirchengeschichte Bd. 3. S. 169 der siebenten Auflage.

[3]) Vom Marburger Colloquium schreibt Melanchthon an Camerarius den 6. Oktober: *Adversarii leniores visi sunt, quam fore arbitrabar.* Am 12. Oktober an Agrikola: *Visi sunt multo frigidiores, quam fore arbitrabar.* Und das schreibt derselbe Melanchthon, welcher damals noch beifügen konnte: *Magnopere contenderunt, ut a nobis fratres appellarentur. Vide eorum stultitiam! Cum damnent nos, cupiunt tamen a nobis fratres haberi. Corp. Reform. I. 1098.*

lasse sie den Amts- und Autoritätslutheranern,[1]) deren Traditionstheorie dergleichen künstliche Hülfen freilich ebenso wenig entbehren kann, als die römische. Der redliche Abendmahlslutheraner dagegen begnüge sich mit dem Geständniss, dass wenn der Reformirte auch oft in den Fall kommt Luther'n zu zürnen über die Hartnäckigkeit und Leidenschaft, mit welcher er seinen Irrthum über das Abendmahl festgehalten und vertheidigt hat, er regelmässig wieder dadurch mit ihm versöhnt wird, weil er mit derselben Hartnäckigkeit und Leidenschaft ihn eine Menge von wichtigen Wahrheiten vertheidigen sieht und desshalb nicht aufhören kann ihn für einen *insignis Dei servus* zu halten. Dadurch aber kann er sich von der Aufgabe nicht dispensirt halten zu zeigen, wie solcher Mangel an Feinheit des Gewissens in Darstellung geschichtlicher Wirklichkeit der lutherischen Kirche fast ebenso viel geschadet hat, als die Verletzung des als Forderung an uns alle gestellten Heiligkeitsprädikates für die Kirche in jener Wirklichkeit selber. Denn es ist nur in vorsichtiger Begrenzung anzuerkennen, was oben Mathesius von dem Glück und Segen äussert, welchen Gott an die Wege auch solcher heftig polemischen Männer knüpft, wie Luther einer war, und was man etwa später gesagt hat, dass Luther's Grösse dadurch kein Abbruch geschehe. Es kommt hier Alles darauf an, wie weit man die Reiselaufbahn einer geistigen Macht, wie diejenige des personellen und doctrinellen Lutherthums, in die nachkommenden Jahrhunderte verfolgt, und wie gross der Umfang der Aufgabe ist, welche man einer solchen Macht zu stecken beliebt. Was den erstern Punkt betrifft, so bietet der Blick auf die spätere Reiselaufbahn des strikten — und gerade dieses ist ja von Mathesius gemeint — Lutherthums schwerlich den Beweis für eine Fülle von Glück und Segen, sondern eher für einen frühzeitig beginnenden und bis in unser Jahrhundert bis zu einem solchen Grade ansteigenden religiösen Verfall in den Gebieten, in denen es vorzugsweise heimisch wurde, dass sich dafür kaum eine Analogie in der Geschichte wenigstens der protestantischen Kirche finden lassen wird. Was dagegen den zweiten Punkt betrifft, so fragt es sich, ob man ein Recht hat von der reforma-

[1]) Wie etwa Vilmar, der aus erklärlicher Abgeneigtheit gegen Melanchthon die Gewissensstellung, welche beide Reformatoren zu der Doppelehe Philipp's von Hessen einnehmen, gerade umgekehrt darstellt, als sie in Wirklichkeit war. Gelzer's Protest. Monatsbl. 1864. Mai. S. 293. Andere Exempel frecher Wahrheitsentstellungen, betreffend den Confessionsstand Kurhessens, ebendas. 1855. Augustheft.

torischen Schöpferaufgabe neben Lehre und Cultus die Aufstellung und Organisation eines socialen Gemeinlebens auszuschliessen, einer Kirche, welche in und von jenen beiden andern Schöpfungen einerseits lebt, andrerseits in sich als dem entsprechenden Gefässe sich jene Schätze auch zu bewahren und in immer weitern Kreisen nach Aussen mitzutheilen weiss. Nur weil man in sehr ungerechtfertigter Selbstgenügsamkeit mit Ausnahme Melanchthon's lutherischer Seits frühzeitig die sociale Aufgabe des evangelischen Princips mit der Umwandlung des Staates in die Kirche abgeschlossen glaubte und, was die einst von Luther so hart getadelte, von Melanchthon lebenslang gefürchtete und missbilligte Vermischung von geistlichem und weltlichem Regiment betrifft, zufrieden war sie mit Auffassung der Obrigkeiten als *custodes utriusque tabulae* unter eine freilich sehr haltlose Theorie gebracht zu haben: nur darum konnte man wähnen, dass Luther's schwache Seiten kein Hinderniss geworden seien für Erfüllung des Ganzen seiner reformatorischen Aufgabe, während er mit seinem thatsächlichen Verzicht auf eine Organisation der Kirche diese Aufgabe weder gelöst hat, noch, wie nun gezeigt werden soll, in Folge seiner Haltung seit dem Abendmahlsstreit, sie irgendwie zu lösen im Stande war.

Wenn aber dergleichen am grünen Holz geschehen kann, so darf man sich nicht wundern über das, was am dürren geschieht. Man wird vielmehr in der Wucht der ungeschmälerten und weder von einer sittlichen, noch wissenschaftlichen Kritik berührten lutherischen Tradition das unübersteigliche Hinderniss für eine Kirchenbildung erkennen müssen, der man so gerne eine Zukunft zuerkennen möchte.

Aber man darf sich auch über andere Hindernisse einer lutherischen Kirchenbildung nicht täuschen. Indessen lässt sich darüber erst urtheilen, wenn das heutige strikte Lutherthum nicht bloss nach seinem Verhalten zu den Reformirten, sondern auch nach seinen innern Unterschieden zur Darstellung gekommen sein wird.

45. Das strikte Lutherthum unserer Tage bildet nemlich keineswegs eine nach Innen betrachtet völlig gleichartige Masse. Vielmehr lassen sich in demselben drei Hauptfractionen, gleichsam drei Gradationen, resp. Interessenrichtungen des lutherischen Geistes unterscheiden: auf das Abendmahl, auf das Amt und auf den Autoritätsbegriff. Wir versuchen daher im Folgenden eine kurze Charakteristik, a) der Abendmahlsluthe-

raner, b) der Amtslutheraner, c) der Autoritätslutheraner.

a) Das Abendmahlslutherthum ist der Träger und Repräsentant des ächten lutherischen Dogma's; es steht vollkommen innerhalb der Tradition des geschichtlichen Lutherthums nicht nur in der Antithese, sondern auch in der Thesis. Die Abendmahlslutheraner begehren Bewahrer, Nutzniesser und Zeugen der „reinen Lehre" zu sein und nichts weiter, das Wort in jenem specifischen Sinn gefasst, nach welchem darunter verstanden wird die theologische Ausprägung des religiösen Gedankenkreises der lutherischen Reformation von der *Augustana* an bis — und diese einschliessend — zur *Formula Concordiae*. Wie durch diese Tendenz dem reformirten Bekenntniss und noch mehr der Union entgegengestellt, sind dieselben doch zugleich ebenso weit entfernt von einem Cokettiren mit dem Katholicismus, haben demselben vielmehr zu Zeiten, wie in Baiern in der Periode unter dem Ministerium Abel von 1837—1847, mannhaften Widerstand zu leisten gewusst. Das Bild eines solchen strengen, weil der Unionstendenz offen entgegengesetzten, die Abendmahlsgemeinschaft mit den Reformirten verschmähenden, im Uebrigen aber seinem positiven Glaubensinhalt nach correkten, wirklichen Lutherthums bietet vor Allem dar die Hauptmasse der lutherischen Kirche in Baiern, durch das Medium nicht am wenigsten des Reformirten Krafft in Erlangen einst geistlich erweckt, später von Harless und Höfling kirchlich erzogen. Ferner gehören in diese Kategorie jene Kreise des separirten Lutherthums in Preussen, als deren Vorkämpfer besonders Scheibel, Guericke, Ströbel dastehen. Auch hier ist, obwohl in weit schärferem, und überhaupt bei Vielen nicht eben immer sehr civilem Ton jeder Art von Antithese, dennoch durchgehends wirkliches Lutherthum, ohne ungehörige Beimischungen, auch nicht etwa parteiische Voreingenommenheit für geschichtlich-lutherische Kirchenverfassung, für die es hier, wie z. B. in Baiern, an allen Voraussetzungen gebricht. Die Macht der Umstände, welche stärker ist, als alle Theorie, würde hier allein schon die sonst so gründliche Abneigung gegen alles Reformirte in Betreff der Verfassung überwältigt haben. Genug: unter den Separirten steht die Presbyterial- und Synodalverfassung, in Baiern freilich nur die letztere, ohne rechten presbyterialen Unterbau, dagegen mit summepiskopaler Spitze schon seit 1818 — also bereits vor der lutherischen Aera eingeführt — in anerkannter Geltung, wenn auch unter den Separirten in Preussen, in Folge eines höchst gefähr-

lich gewordenen Widerstreits einer Anzahl von Ortsgemeinden, resp. des dieselben leitenden Pastorats gegen die Berechtigungen des Oberkirchenkollegiums in Breslau, als des regimentlichen, der Gesammtkirche dienenden obersten Aufsichtsorgans, in einer leider keineswegs mehr ungetrübten Wirksamkeit [1]).

46. b) Wenn durch die letztere Erscheinung, die Ausartung des gemeindlichen Verfassungsprincips in einen wilden Independentismus, einer der bereits oben beklagten schwachen Punkte des deutschen Protestantismus insgemein blossgelegt wird, nemlich der Mangel einer tiefern Ergründung der Bedeutung des ungeschmälerten Rechtsbegriffes für alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens, die Ungewohnheit sich in einer der Natur der Sache nach auch in der Kirche immer nur gemessenen Rechtssphäre zu bewegen, endlich die durch das nach dem Zeugniss der Geschichte habituelle Echauffement des Gnesiolutherthums noch gesteigerte Schwierigkeit für das individuelle, religiöse Leben sich mit einer ihm etwa nicht genehmen Thatsache aus der geltenden Rechtsordnung friedlich auseinanderzusetzen, also auch der kirchlichen, und zwar hier der selbstgewählten Obrigkeit unterthan zu sein: [2]) so legt sich in dem Amtslutherthum eine andere dieser schwachen Seiten an den Tag.

Der nicht bloss von Luther und nach ihm von Männern wie Flacius, Judex u. A. viel beklagte, sondern, wie oben (S. 472) gezeigt, selbst von dem milden Spener als „weltliches Unchristenthum", das der Kirche den Garaus machen werde, hart bescholtene Cäsaropapismus hatte in seinen thatsächlichen Erfolgen nicht dazu gedient den Formen des lutherischen Kirchenverbandes eine nachhaltige Stärke zu verleihen. In seiner lediglich in's Territorialistische stattgehabten Umformung durch Thomasius hatte er vielmehr die herkömmlichen Formen desselben gelockert. Die darauf folgende Aufklärungsperiode hatte umgekehrt, wie einst die orthodoxe Zeit den Staat in die Kirche, nun die Kirche in den Staat, nemlich in den aufgeklärten Polizeistaat, verschlungen und nach und nach den altkirchlichen Gesinnungsbestand in den

1) Wangemann, Der Kirchenstreit unter den von der Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheranern in Preussen. Berlin. 1862.

2) Evangelische Kirchenzeitung 1851. N. 3. In diesem Sinn tadelt auch Hengstenberg an dem Superintendenten Otto in Naugard den Ton, in welchem derselbe über den Oberkirchenrath betr. die Gemeindeordnung herfällt im Vorwort zu 1852.

für das Allgemeine einflussreichsten Classen der Gesellschaft zu einem Minimum abgeschwächt. Desshalb konnte es dem wiedererwachten christlichen Interesse der neuern Zeit nicht entgehen, wie sehr für den neugewonnenen Inhalt auch eine Form nothwendig sei, um jenen Inhalt zu bergen, zu sichern und eine geregelte Einwirkung der wiederum gebildeten Cadres auf das undisciplinirte Heer der mehr oder minder meisterlos gewordenen Taufchristen anzubahnen. Mit Ernst dachte man an Veranstaltungen der Schrankenlosigkeit zu begegnen und die Kirche gegen sie durch festere Gliederung und Ordnung zu schützen. Aus dem theologischen Erbe der Väter war nun über den ganzen Artikel von der sichtbaren Kirche blutwenig an Belehrungen zu holen. Der tiefere Blick in die Vergangenheit war in Folge der Mängel der bis dahin nur nach engem theologischem Zuschnitt bearbeiteten Compendienkirchengeschichte, in welcher das kirchlich-sociale durchschnittlich nur als Nebensache behandelt zu werden pflegte, nach dieser Seite hin noch nicht erschlossen. So befand man sich in jenem oben bezeichneten Zustand von Verlegenheit, ja Rathlosigkeit, welche nach Auskunftsmitteln mehr nach Gefühlsimpulsen und der Convenienz des Augenblickes hin- und hertastete, als verständig forschte und nach festen Principien planmässig vorging. Vom Standpunkt der strikten lutherischen Orthodoxie, wenigstens der spätern, konnte der volkskirchliche Collegialismus der Pietisten weder überhaupt, noch speciell das von ihm so stark betonte urprotestantische Verhältniss zwischen den evangelischen Priesterrechten der gläubigen Gemeinde und dem Predigtamt gutgeheissen werden. Durch die Presbyterial- und Synodalverfassung aber drohte, ganz abgesehen von den allerdings nicht geringen Schwierigkeiten ihrer Einführung [1] bei dem präsenten Zustand grosser Bevölkerungstheile, zumal bei dem schweren Mangel an Kenntniss des reformirten Wesens in seiner Wirklichkeit, insbesondere aber der Unbekanntschaft mit der zwar nachdrücklichen, aber im Ganzen auch hierin höchst besonnenen Vertretung der Rechte und Pflichten des Predigtamtes durch Viret und Sadeel, [2] nicht bloss reformirtes Gift ein-

[1] Die Kirchenverbesserung durch Synodalverfassung. Darmstadt. 1863.

[2] Es ist eine Annahme, welcher man in den bezeichneten Kreisen häufig begegnet, als ob in der reformirten Kirche das Recht und die Würde des Predigtamtes nicht genugsam gewahrt seien, nicht auch die reformirte Geistlichkeit aus dem Bewusstsein ein gottgeordnetes Amt zu bekleiden, eine getroste Zuversicht und Aufmunterung schöpfe, sowie darin einen Trost und Rückhalt finde in allerlei Widerwärtigkeit. Wie wenig diese

geschleppt zu werden, sondern man musste nach der herrschenden Vorstellungsweise zugleich befürchten in eine gefährliche Nach-

Annahme der Wahrheit entspricht, dürfte für den Zwingli'schen Kreis aus unserer obigen Darstellung, besonders S. 273 ff., deutlich genug hervorgehen. Der Calvinismus aber hatte schon frühzeitig, entgegen den libertinischen Elementen in Genf und Lausanne, [1]) sowie durch die von J. Morel in Frankreich vertretene Tendenz zur Demokratisirung der Presbyterialverfassung [2]) ***en attribuant le Gouvernement de l'Eglise au Peuple*** und Einführung einer ***nouvelle couduite tumultueuse et pleine de confusion populaire*** Anlass genug auch die Predigtamtsfrage in ernste Erwägung zu ziehen. Es geschah diess sogar bevor, unseres Wissens, in der lutherischen Kirche darüber noch eine Schrift erschienen war, von P. Viret schon 1548 in seinem Werke: ***De origine, continuatione, usu, auctoritate atque praestantia Ministerii verbi Dei et Sacramentorum, et de controversiis ea de re in Christiano orbe, hoc praesertim seculo excitatis, ac de earum componendarum ratione*** [3]). Das Buch war ursprünglich französisch abgefasst und gedruckt, erschien dann aber 1554 in lateinischer Bearbeitung (über den Anlass dazu meine obige Schrift S. 226. 240) zu Genf bei Rob. Stephanus in Folio. Viret's Nachfolger in dieser Materie war der um die kirchliche Organisation der reformirten Kirche Frankreichs hochverdiente Pariser Prediger A. de Chandieu, als Schriftsteller bekannt unter dem Namen Sadeel in zweien seiner Bücher: ***la confirmation de la discipline ecclesiastique observée d'èglises réformées de France 1566*** in Erwiderung der Angriffe von Morel und Ramus auf die französische Kirchenverfassung; ferner: ***de legitima pastorum reformatae ecclesiae vocatione Genev. 1577***, wieder abgedruckt unter dem Titel: ***Responsio ad sophismata F. Turriani jesuitae de ecclesia et ordinationibus ministrorum ecclesiae. Accessit tractatus de legitima vocatione etc. Morg. 1583;*** beide zusammen in: ***A. Sadeelis Chandaei Opp. theoll. Genev. 1592 fol.*** und öfters [4]). In der Berliner Pastoralconferenz vom 23. Juni 1859, wo von einer Seite Kliefoth's „Kirche und Amt nach lutherischer Lehre" den grossartigsten Conceptionen zugezählt wurde, soll einer der anwesenden Geistlichen die Frage aufgeworfen haben, woher es komme, dass das geistliche Amt, von der Persönlichkeit einzelner seiner Träger abgesehen, in den lutherischen Gemeinden, selbst bei den Gläubigen, in geringerem Ansehen stehe, als bei den Reformirten, während man doch, nach der Lehre vom Amt in beiden Kirchen zu schliessen, das Entgegengesetzte erwarten sollte. Die Frage soll, wie dem Berichterstatter in N. 27 der Neuen Evangel. Kirchenzeitung schien, von Seiten der Versammlung keine hinreichende Beantwortung gefunden haben. Ueber diejenige Ursache aber, durch welche die Autorität des geistlichen Standes und überhaupt das Ansehen

[1]) Ueber letztere und P. Viret's Leiden durch dieselben zu vergl. meine Schrift: Die Conflikte des Zwinglianismus S. 183.

[2]) Lechler, Geschichte der Synodal- und Presbyterialverfassung S. 78.

[3]) Ueber P. Viret vergl. Haag, La France protestante. Paris. 1859. Tom. IX. p. 513 ff.

[4]) Vgl. Haag, La France protestante. Tom. III, S. 331.

barschaft mit verpönten demokratischen Ideen des Zeitalters zu gerathen. Dagegen bot sich auf einer andern Seite ein für Viele ansprechendes und lockendes Vor- wenn auch nicht gerade Muster Bild von energischer Art der Gegenwirkung wider die grosse Schrankenlosigkeit der Meinungen und Lebensrichtungen, wie sie seit etwa hundert Jahren an dem Bau der christlichen Kirche gerüttelt hat. Lassen wir darüber eine lutherische Stimme [1]) reden: „So durch und durch faul und morsch auch heut' zu Tage der sittliche Zustand der ausserdeutschen Länder ist, in denen die Kirche seit mehr als tausend Jahren ihren Einfluss fast ausschliesslich geltend zu machen vermochte, so hat doch die feste Organisation ihres Priesterinstituts, die grosse Kraft, mit der sie alle ihr feindseligen Regungen auf dem Gebiete religiöser Erkenntniss innerhalb ihres Bereichs gewaltsam zu ersticken vermochte, die Bewunderung vieler Protestanten erregt und deren Blick auf sich gelenkt. Mir scheint, als habe man vom Hinblicke auf die römische Kirche die Anregung empfangen, an eine Revision der vorhandenen kirchlichen Ordnungen zu gehen, und vor Allem die Lehre vom Amte in einem Sinne zu bestimmen, dass es ausser aller Gleichartigkeit mit dem Priesterthum der Gläubigen gestellt, in freier unabhängiger Stellung über den Gemeinden diese selbst zu beherrschen und allem Laieneinfluss auf die Organisation und Gestaltung kirchlichen Lebens übermächtig entgegenzutreten vermöge. Damit meint man die Heiligthümer der Kirche vor den negirenden und auflösenden Richtungen der Zeit zu retten, dass man zwischen sie und alles Laienthum einen Amtsstand und eine Kirchenordnung *juris divini* stellt und diesen einen sacramentalen Charakter vindicirt, der geeignet ist, alles gläubige Leben den festgestellten Schranken zu unterwerfen, alles dem Evangelium feindliche Leben *a limine* zurückzuweisen.“ Genug: es kam im Lutherthum mehr und mehr eine Tendenz zum Vorschein den Begriff des nach altprotestantischer Anschau-

der evangelischen Kirche auch in reformirten — wirklichen, nicht, wie man gelogen hat, eingebildet reformirten — Theilen Deutschlands während der letzten 10 bis 12 Jahre herabgedrückt worden ist, höre man, was ein Geistlicher aus Kurhessen „als unwiderlegliche Thatsache der Erfahrung“ ausgesprochen hat in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern 1864 Mai. S. 320 im „Rückblicke auf die kirchlich-politischen Gewissensverwirrungen in Kurhessen. Zur Charakteristik Dr. Vilmar's, seiner Presse und seiner Anhänger.“

[1]) Preger, Die Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte auf Grund der Geschichte der Rechtfertigungslehre. Nördlingen. 1857. S. 235.

ung auf göttlicher Stiftung ruhenden [1]) Predigtamtes, oder wie man hier es lieber zu nennen pflegte: Gnadenmittelamts zum Ausgangs einer neuen Verfassungsschöpfung zu machen. Ihr Charakteristisches lag in dem Bestreben 1) die reformatorische Vorstellungsweise vom Verhältniss des Gnadenmittelamtes zum evangelischen Priesterthum der Gemeinde möglichst zu verwischen, 2) eine bis dahin neue Vorstellungsweise von „Amt“ und „Regiment“ an deren Stelle zu setzen. Zu diesem Behuf gab man zwar (Löhe) soviel zu, dass das Amt ein besonderer Lebensberuf sei innerhalb des geistlichen Priesterthums; aber man zog daraus die falsche Folgerung, dass damit die Sache selbst, an welcher der Berufene dient, der öffentliche Dienst des Zeugnisses, dem besonders Berufenen zur ausschliesslichen Verwaltung mithinübergegeben worden sei. Man liess die Gnadenmittelverwaltung der besonders berufenen Diener von dem Laienzeugniss dem Wesen nach unterschieden sein. Die gewöhnlichen Christen haben für einander nur „Tröstungen,“ der Amtsinhaber: „Absolution, Auftrag, die Vergebung mitzutheilen.“ Das Amt hat also eine Kraft, mit dem Worte zu handeln, die der nicht hat, der nicht im Amte ist. Das Wort an und für sich verheisst nur Sündenvergebung und theilt sich erst dann wirklich mit, wenn die berufene Amtsperson es auf den Einzelnen anwendet. Das Wort bedarf also, um vollkräftig wirken zu können, der hinzutretenden Amtsperson und ermangelt im Munde eines Laien dieser Kraft [2]). Während es bisher protestantische Thesis war, dass das zeugende Wort des Herrn nicht unmittelbar auf die einzelnen Amtsträger übergegangen sei, sondern zuerst auf die Gemeinde und aus der Gemeinde und durch die Gemeinde auf den Amtsträger, so wurde jetzt die Gemeinde als Vorbedingung für das Amt geleugnet und damit auch die Bedeutung der gläubigen Gemeinde mit dem Amt und Regiment als oberste Instanz für die Kirche. Mit einem Wort: das Gnadenmittelamt wurde hingestellt als und geradezu genannt: „die leibhaftige Fortsetzung des Amtes unseres allerheiligsten Erlösers“ (Vilmar [3]). Desgleichen „hat man es zu einer christlichen Gewissensfrage machen wollen, ob das, was geistliches Amt oder berufsmässiger Dienst am Worte in der an-

[1]) Harless, Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment. Stuttgart. 1862. S. 26. Eine kleine Schrift, welche den Gegenstand trefflich in urgesunder Weise abhandelt.

[2]) Preger a. a. O. S. 194.

[3]) Die Vilmar'sche Amtstheorie übersichtlich dargestellt in der Neuen Ev. Kirchenzeitung. 1861. N. 34. vgl. mit 1859. N. 8. S. 131.

staltlichen Kirche heisst, nicht auch ausschliesslich die Vollmacht und den Beruf zu dem habe, was kirchliches Regiment genannt wird, ob Einer, der diess Amt hat, Regierer über sich von göttlichen Rechtswegen anzuerkennen habe, Regierer, die doch sonst mit ihm in gleichem Amtsberuf und gleicher Amtsvollmacht stehen, oder vollends gar Solche, welche nicht den Beruf des Dienstes am Worte mit ihm theilen" [1]. Man hat zwar nicht durchgängig den Muth gehabt das Letztere den bestehenden Verhältnissen gegenüber schlechthin zu verneinen, dagegen um so entschiedener das kirchliche Regimentsamt als Fortsetzung des Apostolats hingestellt, als eine Repetition apostelgleicher Macht und Vollmacht, eingedenk, dass der Herr nur einmal Seiner Kirche Apostel geschenkt hat, um durch sie Seine Kirche rein auf Sein Wort zu gründen, uneingedenk ferner dessen, dass wir uns zu hüten haben in den rechtlichen Zuständen der apostolischen Gemeinden das finden zu wollen, was nachmals im kirchenrechtlichen Sinne des Wortes Institution des Predigtamtes und Kirchenregiments sind, indem „diese rechtlichen Gestaltungen nicht an sich selbst die Gnadengeschenke des Herrn zur Erbauung und Leitung der Kirche Jesu sind, sondern der Reflex der der Gemeinde der Gläubigen geltenden Verheissungen auf das vom Glauben an sie ergriffene und bestimmte Rechtsbewusstsein der Gemeinde." [2] Mit diesen Behauptungen, welche ihre Vertreter: Löhe, Vilmar, Münchmeyer, Kraussold, W. Flörke, K. Lechler u. a., ganz besonders aber Kliefoth und unter den Juristen Stahl gerne als eine Fortbildung reformatorischer Principien einführten, verbanden sich dann noch mancherlei andere. [3] In diesen Kreisen der Amtslutheraner war der bevorzugte Sitz mancher zum Theil vom politischen Gebiet herübergedrungener wunderlicher Epiphoneme, wie jenes dem „von unten" entgegengestellte und mit dem biblischen ἄνωθεν (Joh. 3, 3) in unbegreiflicher Gedankenlosigkeit zusammengewürfelte bureaukra-

[1] Harless S. 33.

[2] Harless S. 35.

[3] So z. B. wenn es Kraussold als einen Grundirrthum bezeichnet das Amt zur Verfassung der Kirche zu rechnen. Letztere sei menschlicher Einrichtung, das Amt unmittelbar göttlicher Stiftung; daher stehe das Amt ausserhalb der Organisation und Verfassung der Kirche. Kraussold ist darüber treffend zurechtgewiesen worden (vermuthlich durch den Erlanger Rechtslehrer von Scheurl) durch die Unterscheidung zwischen dem Amt als göttlichem Beruf und dem Amt als Rechtsinstitut in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1861. S. 101.

tische „von oben", [1]) sowie die bekannte Devise Stahl's: „Autorität, nicht Majorität!" — eine wahrlich nicht meisterhaft gedachte Devise, kraft deren man der leider meisterlos gewordenen Menge durch Anwendung eines Mittels Herr werden zu können glaubte, welches den Zweck bereits anticipirte, wenn nicht — was das Allerschlimmste war — der durch den Majoritätsschwindel geängstete Gedankenlauf vielleicht unwillkührlich und unbewusst in das Gebiet eines Autoritätsbegriffes sich hinüberverlor, welcher der Kirche Jahrhunderte lang, bis auf einen bekannten Wendepunkt in der Denkart Augustin's, verboten galt, dessen Anwendung aber jedenfalls der evangelisch-lutherischen Kirche noch immer durch ausdrückliche Worte Luther's (oben S. 106) verboten ist. Der Begriff einer nach obigem Vorbild in „Kirchenzucht" und „Consistorialcompetenz" zur Amtskirche fortgebildeten Kirche lutherischen Bekenntnisses findet sich einstweilen nur verwirklicht in dem Kliefoth'schen Mecklenburg, wo man wohl auch zugleich bei Gelegenheit seinen Spott auslässt über des Würtembergischen Dorner „rheinisch-westphälische Consistorialphysiognomie unter constitutioneller Perrücke," freilich aber auch noch andrer Dinge spottet, deren man nicht spotten sollte und anderwärts nicht zu spotten pflegt. Dagegen schwirren mit Ausnahme der angezeigten in allen Regionen des strikten Lutherthums diese oder ähnliche Amtsideen, so dass eine Stimme aus dem paritätischen Baiern, der Consistorialpräsident Harless, mit Recht sagt: „Des Schreibens und Streitens über Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment wird kein Ende unter uns Lutheranern. Die Gemüther erhitzen sich immer mehr, statt sich abzukühlen, und der schlichte Laienstand wird an den gelehrten Untersuchungen schwerlich klarer, sondern sieht nur Getümmel der Streitenden und Staubwolken des Kampfplatzes, die ihm auf die Augen fallen und ihn verwirrt machen." [2])

[1]) Besonnenen Männern, wie Jul. Müller in Schneider's deutscher Zeitschrift f. christl. Wissenschaft 1851. S. 12., Sack in derselben Zeitschr. 1851. Aprilheft, Köstlin in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern 1857. April. S. 266. 269 kostete es Mühe den dadurch verworrenen Geistern den Unterschied zum Bewusstsein zu bringen.

[2]) Harless a. a. O. S, 1. Zur Geschichte der Debatte über die Amtsfrage, die besonders lebhaft etwa seit 1851 durch den Widerspruch von Löhe (Neue Aphorismen über Kirche und Amt. Erlangen 1851) gegen Höfling begann, vergl. Hengstenberg im Vorwort zu 1852 der Ev. Kirchenzeitung S. 12 ff., wo der Verf. auch seine eigne Ansicht entwickelt; ferner Nitzsch: über Gesetz und Evangelium mit besonderer Beziehung auf christliches Gemeinwesen, in Schneider's deutscher Zeitschrift für

So sieht man hier auf lutherischem Boden eine hierarchische Tendenz auftreten, wie sie nach dem Zeugniss der Geschichte von je her, auch in der reformirten Kirche und andern Religionsgemeinschaften, welche nicht eine Hierarchie zur dogmatischen und verfassungsmässigen Grundlage haben, gleichwohl je und je als pathologischer Zustand am Kirchenkörper hervorgetreten ist. Aber in Deutschland ist diese Tendenz, so bereitwillig man zugeben darf, dass dergleichen sich an sie angeschlossen haben kann und wirklich angeschlossen haben mag, sicher nicht ursprünglich ein Erzeugniss hierarchischer Gelüste. Vielmehr ist die Tendenz, das geistliche Amt in der evangelischen Kirche zur ausschliesslichen Geltung zu bringen, nur ein einzelnes Phänomen der eigenthümlichen und fast habituell gewordenen Neigung des modernen deutschen Gedankenlaufs zu jenem idealistischen Absolutismus, vermöge dessen die hierarchische Tendenz von fast ebenso vielen und ganz ähnlichen wunderlichen Begriffen tyrannisirt wird, als ihre Gegnerin, die aufgeklärte, und vermöge deren — um aus vielen nur Ein Beispiel zu erwähnen — die Tendenz das Amt der „Wissenschaft" — wenn auch freilich näher besehen nur „der freien deutschen" — in Kirche und Staat ebenso zu einer absoluten Geltung zu bringen, jener parallel läuft. Beide Erscheinungen sind bei aller sonstigen Verschiedenheit im Princip durchaus einander geistesverwandt, beide in ihrem letzten Grunde Erzeugnisse der eigenthümlichen Verworrenheit und spiritualistischen Uebernommenheit unsrer heutigen deutschen Bildung, selbst noch jener Regionen, welche sonst weit über dem Durchschnitt der grossen Menge stehen, einer auch hier im Drang eines unleugbaren Bedürfnisses hin- und hertastenden Rathlosigkeit über die Erschaffung normaler socialer Verhältnisse, die es, anstatt zu verständigen und maassvollen praktischen Resultaten, lediglich zu ebenso unverständigen und unpraktischen, als geradezu antisocialen Prätensionen bringt.

47. c) Neben den Vertretern des rein doctrinellen und des kirchlich-hierarchischen stehen im heutigen Lutherthum als Vertreter eines lediglich oder doch überwiegend politischen Interesses die Autoritätslutheraner. Eine eigentliche Analogie zu dieser Erscheinung in den frühern Jahrhunderten des lutherischen

christl. Wissenschaft 1851. S. 79 ff. (u. a. S. 191: „der Geistliche könnte leicht mit seinem Schlüssel allein stehn.") Derselbe: über einen neuern Versuch den Begriff der Kirche zu verbessern; ebendas. 1852. N. 22. 23 (gegen Flörke).

Kirchenthums dürfte, ausser der oben gezeichneten Verwendung des politischen Autoritätsbegriffes zu polemischen Zwecken gegen die Calvinisten, schwerlich zu finden sein, eher in den Ländern reformirten Bekenntnisses, namentlich in England, wo mit der Erschütterung der päpstlichen Autorität, vermöge der wenn auch nicht immer eingestandenen Solidarität der damals regierenden Häuser mit dem Katholicismus, auch die politische Autorität tiefe Erschütterungen zu erleiden hatte, und in nicht wenigen Männern der bischöflichen Kirche, wie in den Königen Jacob I. und seinem Sohne Karl I., dessen Minister Straffort, sowie in den Geistlichen Laud, Sibthorp, Manwaring u. a. die Tendenz vorherrschte dieselbe auf religiöser Grundlage in despotischer Weise zu stabiliren. [1]) Es war ein grosser Vortheil für den calvinistischen Protestantismus, dass der Prozess religiöser Verjüngung und politischer Neugestaltung der dazu gehörigen Staaten der Zeit nach zusammenfielen. Die neue Feststellung der politischen Lebensformen wurde dadurch bewahrt vor einer Abkehr von dem in voller Kraft stehenden religiösen Element, die religiöse Reform wurde dagegen, wie gezeigt, frühzeitig gewöhnt gegen die Forderungen der sittlich-rechtlichen Weltansicht auf dem politischen Gebiet Gerechtigkeit zu üben. Den deutschen Territorien dagegen blieben freilich in der Reformation seit der Niederschlagung des Bauernkrieges von Innen ausgehende politische Erschütterungen erspart; aber daneben war es zugleich eine unwillkührliche Wirkung der Dankbarkeit für den Rechtsschutz, welchen der gereinigte Glaube in den Territorialherren gefunden hatte und zu finden fortfuhr, sowie nicht minder der engen Verbindung der geistlichen mit der weltlichen Obergewalt in der Person der Fürsten und Obrigkeiten, dass in Deutschland der Begriff der Autorität des politischen Regentenamtes zur Gegensatzlosigkeit gesteigert wurde, und bei der oben gezeichneten Neigung der lutherischen Frömmigkeit zur reinen Innerlichkeit und lediglich ruhenden Zuständlichkeit auch das sittliche Bewusstsein des Lutheraners nach der staatsbürgerlichen Seite hin nicht lebendiger geweckt und vielseitiger ausgebildet ward. Es war nur das Eine Element staatsbürgerlicher Pflichtübung, der Gehorsam nach Röm. 13, also ein rein Negatives, worin sich die religiöse Weltansicht des Lutherthums genugthat; das zweite nicht minder wich-

[1]) v. Raumer's, Geschichte Europa's seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. IV, S. 248 ff. V, 1 ff. (Jochmann's) Betrachtungen über den Protestantismus. Heidelberg 1826. Kap. 3: die politische Kirche. S. 338. Gieseler, Kirchengeschichte III, 2. S. 35 ff.

tige: die Bewahrung eines unbestochenen Gewissensurtheils über die rechtliche und moralische Qualifikation obrigkeitlicher Handlungen, vermöge dessen der Christ das Unrecht, das er geduldig zu erleiden bereit sein soll, vorkommenden Falles auch als wirkliches Unrecht erkennen und bezeichnen darf, blieb unentwickelt. In diesem passiven verzichtenden Wesen blieb sich die lutherische Frömmigkeit gleich bis zu der Zeit, wo die bisherige bischöfliche Eigenschaft der Regenten ihre religiöse Grundlage verlor und in den profanen Territorialismus ausartete, gleichzeitig aber durch das Eindringen der Ideen des französischen Monarchismus, welche die alte naive Weise monarchischen Regierens in Deutschland, der die alte und pietätvolle Art des Unterthanengehorsams entsprach, zu einem „Princip" und „System" umwandelten, dessen verletzende Härte in steigendem Grad den Widerspruch einer erwachenden sittlichen und rechtlichen Ansicht der öffentlichen Dinge herausforderte. Darum war es kein Wunder, dass das unter mächtigen politischen Krisen und Umwälzungen erwachsene Lutherthum unsrer Zeit, freilich unter später zu nennenden Ausnahmen, vielfach in den Verhältnissen sich nicht gründlicher zu orientiren, sowie mit seinem Zurückgreifen auf die Tradition und mit seiner unentwickelten sittlichen Weltansicht, dazu abgestossen von dem oberflächlichen Liberalismus der Durchschnittsbildung, nicht eine den Forderungen des sittlich-rechtlichen Bewusstseins entsprechende Stellung zu den politischen Conflikten der jüngsten Vergangenheit zu gewinnen gewusst, vielmehr in ähnlicher Weise, wie auf dem Boden des kirchlichen Verfassungslebens, in die einseitig religiöse Weltansicht, in den blossen Macht- und Autoritätsbegriff sich zurückgeflüchtet hat. Auch Harless[1]) hat darauf aufmerksam gemacht, dass auf das Bestreben der Amtslutheraner das Amt an sich zu einer göttlich legitimen Macht zu erheben, an welcher sich die Wogen der ungläubigen Massen brechen sollen, „allerlei politische, gleichviel ob wahre oder falsche, Legitimitäts-Theorien wohl auch mit Einfluss üben mochten." Selbstverständlich aber bot man von Seiten der Vertheidiger des politischen Autoritätsbegriffes κατ᾽ ἐξοχήν, den Vertheidigern des kirchlichen zuvorkommend, die Hand und bildete mit ihnen ein einheitliches Ganzes. Von dieser für die öffentliche Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland, sowie für die Kirchenbildung überaus verhängnissvoll gewordenen Solidarität, von dem Eingehen einer

[1]) Harless a. a. O. S. 31.

Reihe namhafter Bekenner des positiven Christenthums in die jetzt, zur Bekämpfung der deutschen Revolution von 1848 *quovis modo*, proklamirten „Solidarität der conservativen Interessen" wird bei anderer Gelegenheit eingehender die Rede sein. Genug: aus der Mitte der sich so nennenden conservativen Staatsmänner und Staatsgelehrten erhob sich das, was wir hier Autoritätslutherthum nennen, an dessen Spitze Stahl, Göschel, von Gerlach (der „Rundschauer" [1]) der sogenannten „Kreuzzeitung"), Hassenpflug [2]) u. A. standen, bis diese Art von conservativer Politik in des, wie alle Genannten, sonst vielbegabten Victor von Strauss „Briefen über Staatskunst" [3]) die äusserste Spitze erreichte. Wir wollen von den

1) v. Gerlach, (besonders abgedruckt) zwölf politische Monatsrundschauen vom Julius 1851 bis dahin 1852. Berlin 1852.

2) Ueber ihn: Das Gericht der Thatsachen über das Ministerium Hassenpflug; in Gelzer's Protest. Monatsbl. 1862. Juli. August. Unter dem ersten Ministerium Hassenpflug's wurde 1836 den Bewohnern der hessischen Stadt Schmalkalden die Jubelfeier des Convents der protestantischen Reichsstände zu Schmalkalden, unter dem zweiten 1855 die Jubelfeier des Augsburgischen Religionsfriedens in ganz Hessen untersagt, beides, weil sie politische Begebenheiten, ersteres eine Auflehnung gegen den Kaiser, gewesen sei. Hassenkamp in Schneider's deutscher Zeitschr. f. christliche Wissenschaft 1856. S. 20. Uebrigens darf dieser Vertreter des Autoritätsprincips, ohne ungerecht zu werden, nicht der Lutherischen Confession in Rechnung gesetzt werden. Hassenpflug stammt aus einer höhern Beamten-Familie des durchweg reformirten Niederhessens, wo zu Anfang dieses Jahrhunderts noch kein Nichtreformirter zu einer ansehnlichern Stelle zugelassen ward.

3) Briefe über Staatskunst. Berlin 1852. Die Allgemeine Zeitung 1853 Beilage zu N. 6 nannte den einen Theil dieser Briefe „abgeschmackt", den andern — um noch den anständigsten Ausdruck zu gebrauchen — „schändlich." Es ist diess der berüchtigte Meineidsrath. Der Staatsweisheit des Briefstellers stehen nemlich die beschworenen Verfassungen und giltigen Gesetze entgegen. Um sie zu beseitigen, führt der Verf. aus, dass die unbeschränkte Gewalt von Gott eingesetzt, Einwilligungen in Constitutionalismus also Sünde seien. Diese Sünde müssen nun sämmtliche deutsche Fürsten bekennen, mannhaft zum Bruch ihrer Eide sich entschliessen. Die Briefe beginnen daher mit einer Vision, in welcher der Verf. einen Monarchen im Dome der Hauptstadt des Landes unter der „freudigen" Theilnahme des Volkes und vor zahlreich versammelter Geistlichkeit vor Gott bekennen lässt, dass er eine Sünde begangen, indem er einen Eid geleistet, dessen Beobachtung dem Wohl des Volkes zuwiderlaufe. Der Fürst empfängt darauf von dem ersten Bischof des Landes vor der versammelten Geistlichkeit die Freisprechung von Sünde, Eid und Verfassung, zugleich im Namen des dreieinigen Gottes. „Es wird ein förmliches

namhafteren Theologen, welche in diese Richtung eingingen, hier neben Kliefoth [1]) nur Hengstenberg, den Herausgeber der „Evangelischen Kirchenzeitung", nennen, und weniger als Theologen, denn als Parallele zu V. von Strauss aus dem geistlichen Stande Vilmar, unter dem Hassenpflug'schen Regiment in Kurhessen als Referent in Schul- und kirchlichen Angelegenheiten, wie als Volksschriftsteller thätig. [2]) In Strauss und Vilmar erscheint nemlich durch das Gewicht eines religiös gefärbten Autoritätsbegriffes die sittlich-rechtliche Weltansicht auf so an-

Programm für dieses Nationalfest gegeben, die Kleidung vorgeschrieben, das Gebet des seinem Worte und Eid widersagenden Fürsten am Altar mitgetheilt. Diess aber wird vorgetragen in glattem Almanachs-Styl und mit gottseligen Redensarten. Es ist in der That abscheulich, und man weiss nicht, wäre die angerathene Maassregel in höherem Grade gotteslästerlich, feig und treulos, oder dumm. Schade aber ist, dass der Name des Verf. der Briefe, trotz alles Umherrathens, nicht bekannt ist; jeder ehrliche Mann müsste beitragen ihm den Platz in der deutschen Literatur zu geben, den er verdient." Als das „Preussische Wochenblatt" die oben erwähnte „Vision" unter Anfügung einiger verurtheilenden Worte mitgetheilt hatte, wurde es wegen Majestätsbeleidigung sofort confiscirt, nachher wieder freigegeben, gleichzeitig aber von der Staatsanwaltschaft die Beschlagnahme der Briefe verfügt, welcher später die Vernichtung derselben auf den Spruch der Gerichte gefolgt ist. Im Jahr 1854 soll eine neue Auflage unter Hinweglassung einiger Bogen erschienen sein. Ob damit auch die Behauptung, dass die Forderung an den Fürsten den Verfassungseid zu halten „philisterhaft" sei, verschwunden ist, ist uns unbekannt geblieben. Von Stahl und seinen politischen Freunden, der „Kreuzzeitung", wurden die Doctrinen der Briefe lebhaft desavouirt. Hengstenberg aber, obwohl entschiedener Gegner alles Constitutionalismus, sprach sich im Vorwort zur Ev. Kirchenzeitung 1853 mit grossem Ernst dawider aus und nannte das richterliche Urtheil ein gerechtes.

1) Sein ungemessenes Lob für den „Rundschauer" Kirchl. Zeitschr. 1855. S. 161; nur dessen Conciliiren mit dem Romanismus wird getadelt, aber — auf Rechnung der Union gesetzt.

2) Vilmar verfehlte nicht die „Briefe über Staatskunst" als eines der bedeutendsten schriftstellerischen Produkte auf diesem Gebiete, als „die Stimme eines Predigers in der Wüste," als „ein scharfes, von ritterlichem Arm geschwungenes Schwert" im hessischen „Volksfreund" auf's Dringendste zu empfehlen und längere Abschnitte aus demselben als willkommene Bestätigung und Ergänzung der eigenen im „Volksfreund" entwickelten Doctrinen über den Verfassungseid mit sichtlichem Behagen mitzutheilen. Vergl. Die Rückblicke auf die kirchlich politischen Gewissensverwirrungen in Kurhessen. — Zur Charakteristik Dr. Vilmar's, seiner Presse und seiner Anhänger; in Gelzer's Prot. Monatsbl. 1862. Nov. 1863. März. 1864. Mai. Ebert, Geschichte der ev. Kirche in Kurhessen. Cassel. 1860.

stössige Weise erdrückt, ja so bis in die Wurzel hinein exstirpirt, dass selbst Männer der Autorität, wie Stahl und Hengstenberg, die Gemeinschaft mit Ideen, wie die der „Briefe über Staatskunst“, letzterer öffentlich, ablehnten. Im Uebrigen sind gar manchem wohldenkenden Genossen jene Zeiten noch in der peinlichsten Erinnerung, wo gläubige Christen aller Denominationen, insbesondere aber der geistliche Stand in seiner politischen Rathlosigkeit, sich an die Doctrinen der Kreuzzeitung anklammerten und die wunderliche Devise Stahl's: „Autorität, nicht Majorität“ — als ob die Majorität nicht auch eine Autorität, und leider oft genug ebenfalls eine blosse, d. h. von rechtlich-sittlichen Erwägungen sich lossagende Autorität wäre — zu der seinigen machte. Es ist ferner begreiflich, wie die im Bereiche des Amtslutherthums cursirenden Begriffe von „oben“ und „unten“ und ähnliche die Hinneigung gerade dieser Formation des neulutherischen Princips zu dieser Art politischer Autoritätsdoctrin begünstigen mussten und beide in Stahl ihren wissenschaftlichen Vereinigungspunkt und leider nur zu oft bloss sophistisch gewandten [1]) Vertreter fanden. Es waren eben von Haus aus congeniale Potenzen, und es kam hier zur Erneuerung eines bekannten alt-Stuart'schen Grundsatzes, nur auf deutschem Boden in der Umsetzung des: *no bishop, no king,* in ein *no king, no bishop!* Genug: es konnte wahrlich nicht der Welt sich gleichstellen heissen, wenn man über die der Welt geläufige Gleichstellung von christlich-positiv und autoritätisch, oder „fromm“ und „reactionär“ im Interesse des lebendigen Christenthums einen tiefen Schmerz empfand.

48. Aber die Zeit dieser Extreme, des auf die Revolution gefolgten — um eine Ausdrucksweise Hegel's zu gebrauchen — „schlechten“ Antirevolutionarismus, ist, wenigstens soweit die Kirche dabei in Frage kommt, vorübergerauscht. Wir haben glücklicher Weise auch die Zeit erleben dürfen, wo von aufrichtigen Christen — und gerade von diesen — die schwere Täuschung über die religiösen Färbungen des blossen Autoritätsprincips erkannt ward, wo es Einem nach dem Andern von den namhafteren Männern, welche eine Zeit lang zum Theil selbst als Mitarbeiter auf dieser Seite gestanden hatten, wie Schuppen von den Augen fiel, und Einer nach dem Andern den Organen jenes

[1]) Aus vielen nur Ein Beispiel in der Neuen Ev. Kirchenzeitung. 1862. N. 34.

Princips öffentlich absagte. [1]) Im geistlichen Stand war es besonders die Nachwirkung der Schleswig-Holstein'schen Angelegenheit, dieser tiefen, dreizehn ewig lange Jahre blutenden Wunde Deutschlands, welche auf lutherischem Boden nicht am wenigsten mit durch gläubige lutherische Prediger und Theologen, voran Baumgarten und Andere aus Schleswig-Holstein selber, den starken, nachhaltigen Durchbruch der sittlich-rechtlichen Weltansicht, entgegen der einseitig religiösen, in der unwiderstehlichen Weise und bis zu der unerschrockenen Oeffentlichkeit der „Vociferation“, wie er zu Anfang des laufenden Jahres [2]) erfolgt ist, im Kreise des deutschen Lutherthums hat herbeiführen helfen.

Gerade in dieser Beziehung ist nun der Haltung des Abendmahlslutherthums gegenüber dem Amts- und Autoritätslutherthum mit der wärmsten und dankbarsten Anerkennung zu gedenken. Als ob es vor allen Andern für den correkten Lutheraner Gewissens- und Ehrensache sei, einer Verfälschung der

[1]) Hier ist vornehmlich zu nennen der lange vorher als Historiker, wie als publicistischer Schriftsteller sowie als hochconservativ bekannte Professor V. A. Huber in der Schrift: Der Bruch mit der Revolution und der Ritterschaft. Berlin. 1852. Bisher ein häufiger und einer der entschiedensten Mitarbeiter der Neuen Preussischen Zeitung, sah er sich laut der Vorrede genöthigt von der Partei zurückzutreten. „Der Ton ihrer Polemik gegen deutsche Regierungen, Fürsten, Dynastieen und Stämme, welche einer so haltungslosen Polemik sich nicht anschliessen wollten und konnten, war unverantwortlich, ja geradezu destructiv. Dazu kam das steigende Bedürfniss wirklicher Nothwehr in dem wir und mit uns eine grosse Menge stiller und bescheidener, aber treuer Seelen sich befinden gegenüber dem anmasslichen Terrorismus, der Alles, was nicht zu der Doctrin sogenannter ständischer Monarchie oder ritterschaftlichen Mitregiments schwört, entweder als Revolutionär, oder als absolutistisch, oder gar als bonapartistisch verdächtigt, oder mit conservativer Acht und Bann bedroht. Wir wollen unsers geringen Orts dieses Unwesen nicht länger dulden, sondern hiermit uns sehr ernstlich dagegen verwahrt haben.“ Derselbe Huber, obschon confessioneller Lutheraner, erklärt sich — (Sieben Briefe über Englisches Revival und Deutsche Erweckung. Von V. A. H. Frankfurt a. M. 1862.) — mit gleicher Offenheit auch gegen die orthodoxe Sattheit des lutherischen Pastorats gegenüber den ungeheuern Schäden der Zeit, gegen den Wahn, als ob das „Amt“ allein Alles zwingen könne, und dringt auf Laienhilfe in Predigt und Seelsorge. Ein Auszug in der Neuen Ev. Kirchenzeitung. 1862. N. 14.

[2]) Zeugnisse aus der Holsteinischen Landesgeistlichkeit in der Schleswig-Holsteinischen Landessache. — Nebst einem Anhange: Die Adressen der Universität Kiel und der auswärtigen Geistlichkeit. Kiel 1864.

Principien Luther's, in Wahrheit aber der gesammten Reformation mit Entschiedenheit entgegenzutreten, wurde der Kampf gegen den einreissenden Amtsschwindel, neben aller Anerkennung des aus den unirten Kreisen darin Geleisteten, doch von den Gelehrten der lutherischen Kirche Baierns: Höfling, [1]) Harless, Preger, von Anfang an mit den tüchtigsten und schärfsten Waffen geführt, an welche sich von andrer Seite Guericke und Ströbel anschlossen. Es war für die ächte Fortbildung protestantischer Kirchenverfassungsprincipien von unermesslicher Wichtigkeit, dass Preger [2]) es frei heraussagte: „Wir können diese Art und Weise der Hülfe nicht anders als durch und durch im Widerspruch stehend mit dem Haupt- und Grundartikel der evangelisch-lutherischen Kirche von der Rechtfertigung bezeichnen und glauben, dass die innerliche und äusserliche Lossagung der Massen von den Heiligthümern der Kirche dadurch eher gefördert, als gehemmt werde, so unabhängig und sicher auch immer der Amtsbestand der Kirche dadurch gestellt werden möge. Die römische Kirche gibt hiervon ein leuchtendes Exempel!" In ganz gleicher Weise erklärt Harless: „Man gebe sich keiner Täuschung hin. Zwischen der römisch-katholischen Theorie von Kirche, Amt und Regiment und den reformatorischen principiellen Aufstellungen hierüber gibt es keine Vermittlung. Man kann die letzten noch weiter systematisch und praktisch auszubilden versuchen, aber man kann nicht versuchen, sie in irgend welcher Weise umzubiegen, so dass sie etwa der gegentheiligen Anschauung näher gebracht würden, ohne mit der Reformation zu brechen oder es nur zu einer zweideutigen Zwittergestalt zu bringen, die dann mit „Klaggeberde schwebt zwischen Himmel hin und Erde." [3]) Nicht zu übersehen ist die von der nemlichen Seite

[1]) Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. 3. A. 1853.

[2]) Preger, a. a. S. 255.

[3]) Harless, a. a. O. S. 32. Ströbel in der Zeitschrift für lutherische Theologie. Jahrg. 1856. 1. S. 79 ff. beleuchtet „Kliefoth's acht Bücher über die Kirche" und zeigt besonders a) ihren Widerspruch mit den symbolischen Büchern, indem es nach ihm „den Anschein gewinnt, als wolle man über das evangelisch-lutherische Bekenntniss mit ***sic volo, sic jubeo*** zur Tagesordnung schreiten;" b) die lutherische Lehre entstand unter den Schrecken des Gewissens, die neu aufgetauchte „pseudolutherische" Lehre von der Kirche „unter den Schrecken von 1848"; c) wäre die Kirche Christi auf Erden „ein politisches Institut", so könnte sie kaum besser organisirt sein, als hier geschieht; aber u. s. w.; d) die

ausgegangene entschiedene Erklärung wider „die Theologie der Thatsachen" und andere ähnliche Auslassungen Vilmar's [1]), sowie die gründlichen kirchenrechtlichen Beleuchtungen der in der neuen Ausgabe von Stahl's Kirchenverfassung nach Lehre und Recht des Protestantismus und anderer wichtiger Erscheinungen auf dem Boden des lutherischen Kirchenthums durch den Erlanger Rechtslehrer von Scheurl, [2]) der sich neuerdings der Redaction der dortigen theologischen Zeitschrift zugesellt hat.

Mit vollkommen gleicher Entschiedenheit wurde ebenfalls zuerst von einer wohlgerüsteten Phalanx aus dem Bairischen Lutherthum in Sachen Schleswig-Holsteins auch der Kampf gegen die Partei der falschen Anwendung des Autoritätsprincips aufgenommen, ungeachtet mancher persönlichen Rücksichten, die man für das geistige Haupt derselben: Stahl, in seinem angestammten Heimathland tragen mochte. J. Chr. K. Hofmann war es, welcher Hengstenberg zuerst wegen seiner Auslassungen gegen die Sache Schleswig-Holsteins öffentlich zur Rechenschaft zog und dem christlichen Geistlichen das Recht zur Vaterlandsliebe und zur vollen staatsbürgerlichen Pflichtübung revindicirte, [3]) und dem Mau in Kiel in einer von dessen Collegen Thomsen [4]) herausgegebenen Broschüre und bald nachher der an Ort und Stelle, wie später, vielbekämpfte Vortrag Dorner's auf dem

Thatsache der Reformation ist nach Kliefoth eigentlich ein revolutionäres Teufelswerk; e) wie aller heutige „Conservatismus," so soll es auch bei Kliefoth nicht etwa bei'm Alten bleiben, sondern bei'm Namen und Schein des Alten; f) schiefe Lagen erzeugen schiefe Doctrinen; g) statt lebendigen Glaubens todter Gehorsam gegen das Gnadenmittelamt; h) Kliefoth's Lehre ist das sich für Gott ausgebende Antichristenthum 2 Thess. 2, 4. Schliesslich dringt Ströbel neben dem Begriff des Glaubens auf den der heiligen Gemeinde. — Guericke spricht sich gegen die unlutherischen Amtsprätensionen u. a. aus in seiner Zeitschrift Jahrg. 1861. Heft 4. S. 739, wo er über seine dreimal (1833. 1848. 1852) wechselnde Stellung zur lutherischen Separation Erklärungen gibt. Ströbel gegen Vilmar in Guericke's und Rudelbach's Zeitschr. 1860. 1. S. 189.

1) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1859. Bd. XXXVIII. 1. 2. 3.

2) S. o. S. 366.

3) Hofmann, Die schleswig-holsteinische Geistlichkeit und die evangelische Kirchenzeitung. Erlangen. 1850. (Abdruck aus der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.)

4) Mau, Die Schleswig-Holsteinische Sache. — Entgegnung auf N. 24. und 25 dieses Jahres der Ev. Kirchenzeitung (aus dem Juliheft der Ev. Kirchenzeitung besonders abgedruckt). Kiel 1850.

Stuttgarter Kirchentag 1850 folgte. [1]) Mit den Genannten stimmten überein die beredten Ausführungen von Nägelsbach in der schon genannten (S. 490) Schrift. [2]) Ein unvergessliches Zeugniss christlichen Freimuths war schon Harless „Heerpredigt" mitten unter den beginnenden Stürmen des Jahres 1848. [3]) Dass der Prediger mittlerweile seinen Grundsätzen nicht untreu geworden, zeigten in der Zeit der traurigen Verfassungswirren in Preussen und mit deutlich erkennbarem Hinblick auf die in denselben geistlicher Seits vielfach zu Tage getretenen Irrthümer über das Verhältniss des Christenthums zur Natur des öffentlichen Rechtslebens Harless treffliche Ausführungen über „Christenthum und Politik," [4]) denen die Schrift des Baiern Fabri [5]) und die Abhandlung eines ungenannten, dem Vernehmen nach gleichfalls nach Geburt und Erziehung Baiern angehörigen Schriftstellers [6]) würdig sich anreihten. In den letzten Monaten aber ist, wenn auch nicht aus der lutherischen Kirche, doch aus Baiern ein weithinschallendes öffentliches Zeugniss wider die Kreuzzeitung durch den Reformirten Ebrard [7]) abgelegt worden, dem aus der lutherischen

[1]) Der Vortrag selbst in den gedruckten Verhandlungen des Kirchentages. Ausserdem Lechler, Der zweite und dritte Kirchentag in Wittenberg 1849 und in Stuttgart 1850; in den Theolog. Studien und Kritiken. 1851. Heft. 3. Reuter, Repertorium für Theolog. u. kirchl. Statistik 1850. Oktober. Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, 1850. Nr. 21. Gegen Dorner besonders Hengstenberg und Göschel in mehreren Artikeln in der Evangelischen Kirchenzeitung seit Oktober 1850. Gegen Hengstenberg's Ausführungen Lücke in Schneider's deutscher Zeitschrift für christl. Wissenschaft. 1851. N. 7. Pelt in Reuter's Repertorium 1851. Januar, und damals fast in allen theologisch-kirchlichen Zeitschriften.

[2]) S. 41 ff.

[3]) Harless: Die Stimme des Herrn. — Heerpredigt an die Deutschen, am Sonntag Invocavit, 12. März. Leipzig. 1848.

[4]) Harless, Das Verhältniss des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Erlangen 1863. S. 64 ff.

[5]) Fabri, Die Stellung des Christen zur Politik. Barmen. 1863.

[6]) Politik und Christenthum in Deutschland. Aus Rheinpreussen; in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern. 1862. September. Oktober. 1863. Februar.

[7]) Ebrard: Wider die Kreuzzeitung an die schriftgläubigen evangelischen Geistlichen Preussens. Erlangen. 1864. Eine Erwiderung Vilmar's in der Hessenzeitung N. 10 und 11 d. J. auf Ebrard's Schrift hat selbst Männern unter der Kurhessischen Geistlichkeit, welche sonst sehr viel Anerkennung für Vilmar übrig haben, einen tiefen Schmerzensschrei ausgepresst. Vergl, Carl, Vilmar wider Ebrard in Sachen Schleswig-Holsteins oder die christliche Polemik in Kurhessen. Frankfurt a. M. 1864. (Zum Besten Schleswig-Holsteins.)

Kirche Schleswig-Holsteins in den letzten Tagen durch Rendtorff[2]) ein ähnliches gefolgt ist.

49. Somit hat ein Widerstand gegen die verkehrte und verderbliche Art das Autoritätsprincip im öffentlichen Rechtsleben zur Geltung zu bringen von christlicher Seite endlich auch im lutherischen Deutschland begonnen. Auf's Vielseitigste tritt das Bemühen hervor die richtige Beziehung des Christenthums zu den politischen und nationalen Interessen in's Klare zu stellen. Eine Ausgleichung zwischen dem sittlichen und dem religiösen Element in positiven Protestantismus, welche auf diesem Punkt in der ungleichartigen Entwicklung der beiden Schwesterconfessionen sich lange einander gegenüberstanden, hat sich angebahnt. Es ist endlich von der höchsten Wichtigkeit, dass gerade aus rein lutherischen Kreisen der neue Gedankenlauf seinen Ursprung genommen hat, und folglich seinem Ergebniss das traditionelle Vorurtheil gegen alles Reformirte nicht länger im Wege stehen kann. Mit diesem Ergebniss aber — wer könnte das verkennen? — ist ein ungeheures Hinderniss für eine normalere Gestaltung des kirchlich-socialen Lebens für das Lutherthum hinweggeräumt.

Aber darüber darf man sich nicht täuschen: es ist damit in dieser Richtung noch nicht schon Alles gethan. Auch nach andern Seiten, als derjenigen, welche in die Sphäre des Heiligkeits-

1) Rendtorff, (Klosterprediger in Preetz, früher in Preussen, nemlich Secretair des Centralausschusses für innere Mission in Berlin) Die Kreuzzeitung und die Holstein'sche Geistlichkeit. Kiel 1864. Ueber den Inhalt vergl. die Neue Ev. Kirchenzeitung, 1864. N. 24. S. 385. Sie sagt von der Rendtorff'schen Schrift unter Anderem: „Das Votum R's verdient beachtet zu werden. Eine nicht geringe Anzahl von preussischen Geistlichen hat den Beruf gefühlt, an die von den Kielern angegriffene Kreuzzeitung Zuschriften zu richten, durch welche sie sich öffentlich und entschieden als deren Partei- und Gesinnungsgenossen bekennen. Es will uns scheinen, als ob es gerade für diese Pflicht wäre, die Schrift dieses ihres Holstein'schen Amtsbruders zu lesen und die substanziirten Anklagen zu prüfen, welche derselbe — nicht vom Standpunkte einer politischen Doctrin, sondern vom Standpunkte christlicher Ethik aus — gegen die Kreuzzeitung erhebt.“ Guericke's Thesen über evangelische Predigt und Politik zur Selbstvertheidigung im Halle'schen Tageblatt 1862 sind uns nur dem Namen nach bekannt geworden. Ströbel's Ansichten über den Stahl'schen Autoritätsbegriff aber treten in vielen seiner Beiträge zu Guericke's Zeitschrift hie und da deutlich hervor, so in seinen Aeusserungen gegen das Hallische Volksblatt. 1850. 3. S. 554.

prädikats fällt, ist dem erwachenden Trieb zur Kirchenbildung eine weit klarere Verständigung mit sich selbst von Nöthen, wenn er nicht in lauter fruchtlosen Anläufen und Versuchen sich verpuffen soll. Es soll daher zum Schluss noch von dem in dieser Beziehung allerwichtigsten Punkte die Rede sein, dem Grundirrthum, an welchem bisher die lutherische Kirchenbildung zerschellt ist und, wird er nicht überwunden, für alle Zeit zerschellen muss.

Das lutherische Kirchenthum hat in seinem einseitigen Drang nach Verwirklichung des Einheitsprädikates als Losungswort zu allen Zeiten vorangestellt: die „reine Lehre" im Kampf gegen a) den kräftigen, b) den seelenverderblichen, c) den grundstürzenden Irrthum der Papisten, Calvinisten und aller, welche nicht correkte Lutheraner sind. Die „reine Lehre" war der Stolz, aber auch das Verhängniss des Lutherthums. Denn wir haben oben die Relativität dieses Begriffes bereits beleuchtet und aus dem Missverstand desselben den zerreissenden Parteihader der Lutheraner hervorgehen sehen [1]. Ein ähnlicher Missverstand lässt sich nachweisen an den drei Kategorieen von Irrthum. Man verkannte vor Alters gänzlich das Menschliche und Unvermeidliche im Irrthum, und führt noch jetzt beständig im Mund das Grundstürzende des Irrthums der Reformirten. Aber während man das Grundstürzende in gewissen Abweichungen von rein transcendenten Dogmen, wie die Ubiquität, findet, übersah und übersieht man noch jetzt das Grundstürzende der Art und Weise, wie Luther seine Lehre verfocht, das Grundstürzende jener Verfluchung, die er über die Liebe aussprach, das Grundstürzende einer Vorstellung von der Lehreinheit, die nicht etwa bloss der katholischen Lehreinheit nachgebildet war, sondern die aus ganz natürlichen Gründen — weil der Protestantismus auf das didaktische Element ein weit höheres Gewicht zu legen hatte, als der Katholicismus — weit strenger und enger ausfallen musste,

[1]) Einer der gründlichsten Kenner der Kirchengeschichte, der sel. Engelhardt in Erlangen, urtheilte darüber in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie 1855. 2. S. 255: man müsse sich wundern, dass bei solchen Zuständen die lutherische Kirche überhaupt noch habe bestehen können, „wenn man nicht wüsste, dass das Bessere zu Zeiten sich zurückzieht und fast nur das Schlechte sichtbar wird, indess die Keime einer bessern Zukunft mitten in der allgemein scheinenden Verderbniss sich still entwickeln." (S. oben S. 365.)

als die katholische je gewesen war [1]). Der Grund zu einer wirklichen lutherischen Kirche, welcher durch vermeintliche Entfernung des grundstürzenden Irrthums und die postulirte Lehreinheit gelegt werden sollte, der Grund der Liebe aus dem Glauben und des Glaubens in der Liebe, blieb ebendesshalb in Wirklichkeit ungelegt, oder als die Zeiten kamen, wo die lutherische Kirche ohne den zwingenden Beistand des Staates, der, weil sie für ihn zu eng geworden war, die confessionelle Basis verlassen hatte, sich auf ihren eigenen Boden stellen sollte, erwiess sich auch dieser als Basis für eine Kirche, welche der Katholicität bedarf, zu schmal. Der Kirchenbau gerieth zuerst in's Schwanken und wusste sich schliesslich nicht anders zu helfen, als dass er die christliche Wahrheit über Bord warf, die auf dem Boden des Staats und in der Opposition gegen die Offenbarung erwachsene Form der Humanitäts-Bildung dafür in den Tausch nahm und im Rationalismus die breite Basis des Staates mit seiner Art von Duldsamkeit auch zur Basis für die Kirche machte, d. h. die Kirche aufhörte, als solche zu existiren. Hatte früher ein Uebergehen des Staates in die Kirche stattgefunden, so ging nun die Kirche im Staat auf, und die allzeit fertige Doctrin ersann auch für dieses unnatürliche Verhältniss allerlei regelrechte Constructionen.

Aehnlich, wie mit dem Grundstürzenden, verhält es sich mit den Vorstellungen von dem Seelenverderblichen des Irrthums. Der Ausdruck, mit welchem das Lutherthum stets bei der Hand war, bedarf einer genauern Beleuchtung. Unter einem seelenverderblichen Irrthum kann man einen solchen verstehen, welcher die Seele a) wirklich nothwendig verdirbt, sobald er in der Seele Eingang findet, wie etwa die Leugnung eines der 10 Gebote; oder b) einen Irrthum, welcher die Seele zu verderben fähig ist, wenn er Zeit hat sich vollständiger zu entwickeln, leicht das Verderben der Seele nach sich zieht, wie etwa der Irrthum über den bloss negativen Charakter unserer Sünde. Ein jeder solcher Irrthum bringt schon hienieden die Seele in einen bedrohlichen Verfall, gerade so wie die ihm entgegenstehende Wahrheit schon hienieden das geistliche Wachsthum der Seele

[1]) Dennoch liegt, *cum grano salis* genommen, ein Wink für den Protestantismus darin, dass von den beiden grössten kirchenpolitischen Geistern, welche auf dem römischen Stuhle gesessen haben, Gregor VII. ein Beschützer des verketzerten Berengar war, Innocens III. aber bekanntlich Peter den Lombarden gegen eifernde Angriffe schützte.

fördert oder der Seelen Seligkeit begründen hilft. Dagegen aber kann auch kein Irrthum, der nicht eine Wahrheit leugnet oder alterirt, auf deren ungetrübter Anerkennung das Wachsthum aller menschlichen Seelen beruht, so gross auch seine Bedeutung für die theologische Doctrin sein mag, sofort ohne Weiteres seelenverderblich genannt werden, z. B. der lutherische Eutychianismus, der reformirte Nestorianismus, die Tübingische *κρύψις*, die Giessener *κένωσις* und andere ähnliche Schulirrthümer. So wenig *eo ipso* mit der correkten Denkwahrheit der Schule die Seele sich gefördert zeigt, etwa zunächst an den Repräsentanten der correkten Doctrin selber, ebensowenig vermag ein Mangel an solcher Correktheit, zumal wenn er von dem Laien nicht nur nicht empfunden, sondern nicht einmal geahnt wird, der Seele zu schaden oder gefährlich zu sein. Diess hat die ältere Orthodoxie beharrlich übersehen, beherrscht einerseits von ihren durchaus irrigen Vorstellungen von dogmatischer Seligkeit, anstatt der religiösen, andrerseits von einer generellen Einseitigkeit in der Fassung ihres Seligkeitsbegriffes überhaupt. Denn soviel ist gewiss: die ältere Dogmatik pflegte den Begriff des Seelengefährlichen, wie der Seelenrettung und des Seelenheils überwiegend transcendent und abstrakt supernatural zu fassen. Seligkeit war ihr eigentlich immer nur die jenseitige, ebenso das Gericht nur das künftige. Als seelengefährlich betrachtete sie nicht sowohl dasjenige, was schon hienieden die Seele verdirbt und sie um ihre wahre irdische Seligkeit bringt, sondern das, was ein jenseitiges Gericht über sie herabzieht. Auch der seelengefährliche Irrthum ist derjenige, welcher den strafenden Arm der göttlichen Gerechtigkeit über denjenigen herabzieht, welcher ihn hegt und nährt. In diesem Sinn fasst die ältere Theologie überhaupt bei dem Seelenverderblichen des Irrthums zunächst immer nur das jenseitige Verderben in's Auge. Bei den Lutheranern kam aber noch hinzu die rein doctrinäre Betrachtungsweise, welche sich in Folge des Abendmahlsstreites über das Verhältniss der Seele zu ihrem Gott gebildet hatte. Man ging, wie oben gezeigt, damals von dem Gesichtspunkt aus, der Herr habe nicht ein Speculiren über sein Wort: „das ist mein Leib u. s. w." gewollt, sondern ein Glauben, und warf ebendesshalb den Reformirten Unglauben vor. Durch diese Art von Entgegensetzung von Glauben und lebendiger Einsicht gerieth man lutherischer Seits immer mehr in den oben gezeichneten rein autoritativen Glaubensbegriff und beraubte den letztern seines innerlich dynamisch-lebendigen Inhalts. Der Glaube wurde dadurch immer mehr ein blosses Fürwahr-

halten von theoretischen Dingen, geleistet aus Respekt vor irgendwelcher Autorität, der Unglaube eine Verweigerung dieses todten Respekts, natürlich nur aus Trotz und Ungehorsam, also eine Auflehnung gegen die Autorität. Im Zusammenhang mit der doctrinären, buchähnlichen Richtung, die das Lutherthum auch sonst nahm, hiess: vor Gott und Menschen über seinen Glauben Rechenschaft geben, nahezu etwa soviel, wie sich theologisch ausweisen über Vollständigkeit und Correktheit seines dogmatischen Wissens, wie in einem Examen, wo dann Mängel in beiderlei Hinsicht freilich auch für Personen sonst des lautersten Wesens schlimme Folgen nach sich zu ziehen pflegen. Man sieht, wie hier nicht nur die Natur des Irrthums verkannt, sondern auch die besondern Prädikate desselben in einem verkehrten Sinn genommen werden.

Achten wir aber schliesslich noch auf das Verhältniss des Irrthums zur Kirche und auf die Natur des sogenannten k r ä f t i g e n Irrthums.

Das Lutherthum in seinem Anspruch auf absolut reine Lehre zeigt, wie nahe der Hochmuth und die Beschränktheit aneinander angrenzen. Denn absolut reine, d. h. irrthumsfreie Lehre setzt eine Kirche voraus, die nicht irren kann. Da nun aber eine Kirche immer nur aus irrthumsfähigen Menschen besteht, und die Lehraufstellungen der Kirche Menschenwerk sind, so kann entweder nur der Wahnsinn jenen Anspruch erheben, oder es muss die Autorschaft der symbolischen Lehraufstellungen auf einen übernatürlichen Faktor zurückgeführt werden.

Das ist, wie gezeigt, in einer spätern Periode der lutherischen Kirche wirklich geschehen. Zu den Irrthümern Spener's wurde es gerechnet, dass er die symbolischen Bücher nicht für inspirirt anerkennen wollte. Zu welchen Behauptungen aber das moderne Lutherthum sich in dieser Richtung wiederum verstiegen hat, ist oben (S. 495) ebenfalls gezeigt worden. Aber nicht darum allein handelt es sich den Wahn, der in jenem Anspruch liegt, anzuerkennen, sondern von höchster Wichtigkeit ist die Beantwortung folgender Frage: da auf die Einheit der Kirche und somit auf die Reinheit der Lehre so viel ankommt, und doch die Kirche völlig irrthumsloser Lehraufstellungen sich niemals wird rühmen können, selbst kräftige Irrthümer sich einschleichen, ja unschuldig erscheinende Irrthümer zu kräftigen heranwachsen können, — wie kann mit allen diesen Mängeln und Gebrechen die sichtbare Kirche dennoch bestehen und das Prädikat *una* verdienen? Auf diese Frage gibt es nur folgende Antwort. Der Irrthum kommt innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, wie im Inwen-

digen jedes ihrer Glieder, nie lediglich für sich vor als isolirtes Faktum, sondern immer nur mit und im Zusammenhang der Wahrheiten, welche Gemeinschaft und Individuen bei sich haben. Ferner: der Irrthum jeder Art ist seiner Natur nach auch kräftig, d. h. fähig und dazu angethan irgend eine störende Wirkung auszuüben, und wäre er selbst von der geringfügigsten Art. Aber nicht aller Irrthum übt diese Wirkung sofort und in gleichem Grade aus, vielmehr sind Zeit, Umstände, Art, Grad seines Umsichgreifens im Gebiet des inwendigen Menschen sehr verschieden. Gewöhnlich nennt man daher nur solche Irrthümer kräftige, deren störende Wirkung unter allen Umständen nicht ausbleibt, und das mit Recht. Aber solche evident kräftige Irrthümer bringen der Kirche selten wirkliche Gefahr, weil sie von der Gemeinschaft rasch erkannt und beseitigt werden. Weit störender für das Gemeinschaftsleben sind solche Irrthümer, welche nicht einmüthig als solche erkannt werden und sich sofort kennbar machen, sondern deren störende Wirkungen allerdings einem Theile der Kirchenglieder nicht ausbleiben zu können scheint, von andern dagegen theils an sich, theils in Absicht auf ihre Wirkungen ganz entgegengesetzt taxirt werden. Hier bringt nicht sowohl der Irrthum selbst, als die durch die Differenz der Meinungen über den Irrthum entstandene Zwiespaltigkeit des socialen Lebens der Kirche in der Regel grosse Nachtheile, und zwar um so grössere, je häufiger und unvermeidlicher solche Zwiespaltigkeiten der Natur der Sache nach sind. Gegen die Nachtheile einer erhitzten Auffassung solcher unvermeidlichen Schwächen des kirchlichen Gemeinschaftslebens, gegen den Schmerz, den wir darüber empfinden, dass wir von uns als solche anerkannte Irrthümer an Genossen unserer Kirche wahrzunehmen haben und zu dulden gezwungen sind, und den Drang uns desswegen von ihnen zu sondern, gibt es nur ein Schutzmittel, nemlich die Erwägung, dass den unerkannten Irrthümern immer die erkannten Wahrheiten, den kräftigen Irrthümern die kräftigen Wahrheiten gegenüberstehen. Durch die Kraft der Wahrheit aber wird die Kraft des Irrthums im Schach gehalten und damit der Kirche ihre Einheit gesichert. Sorge man daher unter den übrigen Genossen der Kirche für volles, kräftiges Leben in den kirchlichen Wahrheiten, so wird man sich über die unerkannten Irrthümer, und wären es selbst kräftige, wenigstens keine übertriebene Sorge zu machen brauchen. Wo aber freilich das wahre, volle Leben in den erkannten Wahrheiten abgeschwächt wird oder gar ein Ende nimmt, da brechen grosse und kleine, erkannte

und unerkannte Irrthümer hervor, wachsen zu verführerischer Kraft heran und bringen die Kirche schliesslich um ihre Existenz [1]).

50. Für die Richtigkeit dieser Behauptung legt die Erfahrung Zeugniss ab, und zwar das unwidersprechlichste Zeugniss: die Erfahrung der lutherischen Kirche selber, nemlich der offene Widerspruch, in welchen eine Fraktion des modernen Lutherthums mit den anerkanntesten Principien der protestantischen Lehre getreten ist. Zwingli und Calvin hielten bekanntlich die lutherische Abendmahlslehre für einen Irrthum, und zwar für einen Rest papistischen Sauerteigs, aus welchem bei Gelegenheit das ganze *opus operatum* des Sakraments wieder her-

[1]) Naegelsbach in Reuter's Repertorium von 1859. Oktober S. 57 sagt sehr richtig: „Ich stelle gar nicht in Abrede, dass in Baumgarten's Theologie manches Element sich findet, das an und für sich als ein gefährliches zu betrachten ist. Namentlich scheint mir sehr bedenklich, was er vom Zurücknehmen alles Bestehenden in den Geist und Neugebären aus dem Geiste sagt. So richtig es *in abstracto* ist, so gefährlich kann es *in concreto* werden. Hier liegt ein Keim von wiedertäuferischer Schwärmerei. Ich kann desshalb Rudelbach nicht Unrecht geben, wenn er bei B. eine „mit kräftigen Irrthümern verquickte Betrachtung", wenn er in seiner Lehre „mehr als einen Gifttropfen" findet. Aber B. ist ein lebendiges Paradoxon. Dem Gifte ist in ihm selbst stets das Gegengift beigemischt. Nicht nur paralysirt er seine Irrthümer durch die köstlichsten Wahrheitszeugnisse, sondern seine Irrthümer sind auch so unpraktisch, so unausführbar, dass man sagen muss: wenn er ein Schwärmer ist, so ist er ein unschädlicher Schwärmer." Selbst Hengstenberg im Vorwort zu 1853 der Ev. Kirchenzeitung S. 51 räumt ein, dass ein Mensch ohne wesentlichen Schaden bedeutende Irrthümer bei sich haben könne, wenn nur sein Herz nicht bei ihnen sei, mit Anwendung auf die Katholiken. „Bei aller Wichtigkeit des Dogma's sind die Menschen doch keine wandelnden dogmatischen Begriffe, wie die ältere Dogmatik es wähnte." Natürlich hat die Behauptung aber auch noch eine weit allgemeinere Anwendbarkeit. Auch Jul. Müller in seinem Referat über das Ordinationsformular bei der Preussischen Generalsynode von 1846 (Verhandlungen S. 252) erklärt sich treffend über die Unmöglichkeit absolut reiner Lehre unter Beifall von Neuern (Neue Ev. Kirchenzeitung 1862. N. 34. S. 539) gegen Stahl. Er mahnt zur Vorsicht, von der Reinheit der Lehre Alles allein abhängig zu machen, in einer höchst lesenswerthen Ausführung über den Katholicismus, dessen schwere Irrthümer doch nicht hindern, dass es in der katholischen Kirche wahre Christen gibt. Vergl. die oft erwähnte Abhandlung in den Theologischen Studien und Kritiken 1856. 2. S. 302. Natürlich aber hebt das allgemein religiöse Zugeständniss nach Aussen die kirchenverfassungsmässige Pflicht nach Innen für eine gesunde Lehre Sorge zu tragen, nicht auf.

vorpulluliren könne. Auch Zwingli und Calvin hielten mit Ernst auf reine Lehre; der Irrthum der Lutheraner war ihnen daher nicht gleichgültig. Aber beides waren nicht echauffirte, sondern nüchterne, besonnene Geister. Sie verweigerten ungeachtet jenes Irrthums den Lutheranern nicht den Brudernamen, liessen Lutheraner zum Abendmahl zu und waren in demselben Grad, wie diese auf die schärfste Trennung erpicht, ihrerseits der möglichsten Annäherung zugeneigt. Der Hauptgrund für sie war das Vertrauen, dass jener an sich kräftige Irrthum im Abendmahl unkräftig gemacht werde durch die grosse Macht der evangelischen, mit den Lutheranern ihnen gemeinsamen Heilswahrheiten, durch den gründlichen Abscheu auch der Lutheraner vor dem papistischen Antichristenthum. Sie haben sich nicht getäuscht. Nicht der Irrthum an sich war dem lutherischen Kirchenthum damals ein Schade. Aber wohl wurde er ihm später ein Schade. Erst unsern Tagen war es vorbehalten die Befürchtungen vor den Folgen jenes Restes von papistischem Sauerteig wahr zu machen. Nicht mehr jenen rein religiösen, sondern — um die allerallgemeinste Bezeichnung zu wählen — andere, sogenannte conservative Interessen haben in weiten Kreisen heutigen Lutheranismus die Oberhand gewonnen über die christlichen Heilsinteressen. Eine Fraktion der Lutheraner hat den Glauben verloren an eine Zukunft der Kirche auf ächt protestantischer Grundlage; ihre Abneigung gegen das Papstthum hat sich in ein Liebäugeln mit demselben umgewandelt. Mit einem Wort: das volle Verständniss, die Liebe jener alten kräftigen Wahrheiten, das Vertrauen zu denselben ist abhanden gekommen. Und siehe da: es treten Regungen zum Romanismus hin in den lutherischen Kreisen auf von der bedenklichsten Art und greifen um sich in bedeutenden Dimensionen. Es gährt mit allerlei neuen und seltsamen Reden von Objektivität der Wirkung, von eucharistischem Handeln, vom Opfer, vom Altar, vom Gnadenmittelamt und Anderem.

Es ist unerlässlich dieser Erscheinung eine nähere Aufmerksamkeit zu widmen. Die gesammte Betrachtung des römischen Katholicismus und seiner geschichtlichen Koryphäen hat freilich in neuerer Zeit auf protestantischer Seite eine Aenderung erfahren. Wer wollte es leugnen, dass sie leidenschaftsloser, unbefangener, vielseitiger geworden ist, als zu der Zeit, da Luther die Schmalkaldischen Artikel schrieb und Ph. von Mornay sein *mysterium iniquitatis* abfasste! Man hat das keineswegs als einen Schaden, sondern für eine innere Nothwendigkeit,

ja für einen Vortheil anzusehen, indem in Deutschland die Glieder der protestantischen mit denjenigen der römischen Kirche fast überall in einem und demselben staatsbürgerlichen Verbande leben und ohnehin der Katholicismus sachlich eine grosse Mannichfaltigkeit der Betrachtung zulässt. Ist es nun auch nicht dieses Ortes die Ursachen jener Wendung hier ausführlicher zur Sprache zu bringen, so muss doch gerade auf jene Mannichfaltigkeit im Vorübergehen ein Blick geworfen werden. Voran steht hier das erst der neuern Zeit aufgegangene Verständniss der politischen Seite des römischen Katholicismus. Derselbe ist unzweifelhaft — so wenig damit etwas über seinen religiösen und kirchlichen Werth ausgesagt sein soll — die in ihrer Art vollendetste politische Schöpfung, welche die Weltgeschichte kennt. Die eigenthümliche Vereinigung religiöser Machtmittel mit der Fülle der Traditionen altrömischer Staatsklugheit, dargestellt in einem mit der seltensten Consequenz und mit der äussersten Schärfe und Feinheit des Geistes von einem gegebenen Princip aus entwickelten, einerseits strengen, andrerseits doch auch wieder biegsamen gesellschaftlichen Organisation, besonders aber die Begründung seiner Macht vorzugsweise auf die unwiderstehliche Gewalt einer, wie durch den Autoritätsbegriff geweckten, so auch ununterbrochen durch denselben geleiteten öffentlichen Meinung, eines Enthusiasmus für das grosse kirchengesellschaftliche Band und Einheitssystem, der nicht bloss im freudigen Gehorsam der grossen Menge, sondern selbst und gerade in den von hochaufstrebenden Geistern, wenn auch vielleicht mit innerem Knirschen, aber immerhin ohne äusseres Widerstreben vollzogenen Akten der Resignation auf die Ansprüche der Subjektivität zu Gunsten jener Einheit zum Vorschein kommt, — diess Alles, wofür sich höchstens in den grossen Militärkörpern der neuern Zeit eine Analogie findet, hebt die ökumenische Hierarchie der römischen Kirche weit über ihren Vorgänger, das altrömische Imperium, welches bloss auf der rohen Gewalt fusste und keinerlei Enthusiasmus unter seinen Beherrschten zu erzeugen vermochte. Der Katholicismus ist daher mit Recht ein Gegenstand der Bewunderung geworden für die Männer der politischen Doctrin. Den Kirchenmännern wiederum imponirt die Festigkeit, mit welcher die den christlichen Confessionen gemeinsame Bekenntnissgrundlage in der katholischen Kirche festgehalten wird, die, näher besehen, freilich oft nur scheinbare Glaubenseinheit, der Einfluss derselben auf die Gemüther, die Macht des socialen Gedankens, erscheinend in der willigen Unterordnung unter die, selbst die ungerechtesten

Forderungen der socialen Disciplin, endlich in Folge dessen die stets parate Widerstandskraft gegen jedwedes die Kirche auf irgend einem Punkte bedrohende Element der jeweiligen Zeitströmung. In weiten Kreisen des Publikums endlich kommt dem Katholicismus zu Statten der Einfluss gewisser poetischer Anschauungen und conservativer Stimmungen des Zeitalters, verbreitet besonders durch die romantische Dichterschule und gesteigert durch die Entfesselung der Subjektivität in den revolutionären Bewegungen seit 1830 und 1848, befestigt aber durch die im Ganzen ungebeugte, zuversichtliche, in jedem Augenblick ihrer selbstgewisse Haltung der katholischen Hierarchie und ihres Heereskörpers unter allen Stürmen der Zeit.

Alles diess muss wohl in Anschlag gebracht werden, um gewisse symptomatische Erscheinungen in kirchlich protestantischen Kreisen zu erklären, und Jul. Müller hat gewiss vollkommen recht, wenn er sich dahin äussert: „Ja! wenn der evangelische Christ sich erst von jener kühnen *Petitio principii* überraschen lässt, welche der katholischen Kirche überall eigen ist, wenn er ihr erst zugibt, dass das Erste und Nothwendigste nach der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden der Bestand eines fest organisirten, mit bindender Autorität bekleideten Kirchenthumes sei, wie wehrlos steht er ihr dann gegenüber! Denn wo hätte der Protestantismus eine ähnliche grossartige, umfassende und fest in sich gegliederte Organisation aufzuweisen! Ja, wer, der die Natur seiner Principien bedenkt, wird es wagen, ihm eine Zukunft zu weissagen, in der er es zu einer solchen bringen werde? Es kann uns darum gar nicht Wunder nehmen, dass die, welche in der Religion mehr eine mächtige und imponirende geschichtliche Erscheinung, als die Erlösung ihres innern Menschen von aller sündigen und weltförmigen Gebundenheit durch die freimachende Wahrheit suchen, sich vom Katholicismus viel stärker angezogen fühlen, als vom Protestantismus. Wenn also richtig ist, was kürzlich unter lebhafter Beistimmung behauptet wurde, dass durch unsere Zeit ein mächtiger Zug zur Autorität in religiösen Dingen hindurchgehe, und wenn damit eine andere Autorität gemeint ist, als die Jesu Christi selbst, so ist diess eben einer von den Winden der Lehre, von denen den evangelischen Christen nach der Anweisung des Apostels nicht gebührt, sich wägen und wiegen zu lassen" [1]. Genug: es ist an Bei-

[1]) Jul. Müller, Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche

spielen solcher Anziehungskraft unter uns in neuerer Zeit kein Mangel gewesen. Es hat sich eine geistige Strömung und Anschauungsweise gebildet, welche vornehmlich in Werken, wie Heinr. Leo's Universalgeschichte (seit 1837), einen gewissen Einheitspunkt findet, und welche, wie sie aus einer bunten Mischung aller vorgenannten Elemente hervorgegangen sind, in den verwandten Stimmungen unseres deutschen Geisteslebens, auch der Kirche, in einem Maass Proselyten gewonnen haben, [1]) wie man es vor wenigen Jahrzehnden schwer für möglich gehalten haben würde, bis endlich neuestens in den nemlichen Kreisen eines unklaren Versirens in den Begriffen „Objektivität" und „Autorität," [2]) eines mit Vorliebe getriebenen Spielens mit „oben" und „unten" u. dgl. bei gar Manchem ein Erwachen aus dem Traumleben eingetreten ist, voll Schreckens über die Endpunkte, bis zu welchen die Strömung getrieben hat.

Von Kliefoth sind die Controversen über die Amtsfrage in der lutherischen Kirche „Bildungsgegensätze" genannt worden, ohne welche es kein Leben geben könne [3]). Man darf sich dieses Zugeständnisses über die Nothwendigkeit von „Bildungsgegensätzen" freuen, obschon der geschichtlichen Praxis des Lutherthums diese Art von Duldsamkeit kaum entsprechen dürfte. Verbergen darf man sich aber keineswegs, dass auf diesem Gebiet, auf welchem unsere Alten uns so viel zu thun übrig gelassen haben, die vermeintlichen „Bildungsgegensätze" bereits zu „Gegensatzbildungen" des alten Protestantismus herangewachsen sind. Schon Preger und Harless haben für die modernen Amtstheorieen den Ursprung mit nachgewiesen in einer katholisirenden Tendenz ihrer Urheber, und der letztern eine unzweideutige Alternative in Aussicht gestellt. Und in der That, wenn man sich an Aeusserungen, wie die Vilmar's über das Pfarramt, erinnert, so begreift man das Recht zu dieser Alternative. Mag man aber auch Persönlichkeiten, wie Vilmar, immerhin als Singularitäten gelten lassen, so wird uns doch gerade aus dessen Hessischer Nachbarschaft von einem „Autoritätszug" berichtet, welcher, wie er überhaupt

nach seiner formalen Seite; in Schneider's Deutscher Zeitschrift für christl. Wissenschaft 1851. S. 223. 224.

[1]) Nitzsch über die Ursachen der sich mehrenden Uebertritte zum Katholicismus; ebendas. N. 29 ff. Hengstenberg wollte seiner Zeit dem auch von ihm anerkannten Phänomen nicht eben grosse Bedeutung zuschreiben; Vorwort zu 1852 der Ev. Kirchenzeitung S. 51 ff.

[2]) Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand S. 510 ff.

[3]) Kliefoth und Mejer Kirchl. Zeitschr. 1854. S. 36.

in religiösen Dingen durch die Zeit geht, [1]) nach der politischen Seite hin die dortigen Lutheraner um ihre besonnene protestantische Haltung gebracht hat [2]). So ist das leider nicht eine bloss vereinzelte Erscheinung, sondern eine solche, die sich auch anderwärts beobachten lässt. Das Amtslutherthum aber speciell auf diese Seite angesehen, bedarf selbstverständlich für den Anspruch, den es für das Amt als befehlende Lehrautorität und allein berechtigte Absolutionsinstanz, wie als Verwalter des Regiments in der Kirche erhebt, nicht bloss überhaupt einer dogmatischen Substruction, sondern die letztere wird, gemäss der Beschaffenheit des neuen Anspruchs selbst, eine solche sein müssen, welche den altprotestantischen Begriff von der Kirche nicht unangetastet lassen kann, und wie die Lehre von der Kirche bei den Reformatoren ein Resultat des Rechtfertigungsdogma's ist, nicht allein diesen Mittelpunkt des Protestantismus selber, sondern von ihm aus nothwendig auch den gesammten herkömmlichen Bekenntnissstand des Lutherthums mit afficiren muss.

51. Die Nothwendigkeit wie die Wirklichkeit dieses Hergangs hat sich aber im Kreise der lutherischen Amtstheologie kaum bei irgend einer Gelegenheit so deutlich ausgesprochen, als in Münchmeyer's Schrift: „Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche" [3]) und den darüber von dem Mecklenburger Flörke gemachten Bemerkungen [4]). Unter Erinnerung

1) Jul. Müller a. a. O.

2) Die Uebereinkunft der Grossherzoglich Hessischen Regierung mit dem bischöflichen Stuhle in Mainz; in der Neuen Ev. Kirchenzeitung v. Messner 1861. N. 9: „Denn auf der einen Seite hat der in vielen streng lutherischen Geistlichen bis zur Krankhaftigkeit gesteigerte Autoritätszug es dahin gebracht, dass sie den Zuwachs an Macht, welcher der katholischen Kirche zu Theil ward, nicht beklagten und über die bedenklichen Folgerungen für die evangelische Kirche und den Staat sich verblendeten, und auf der andern Seite ist natürlich die Opposition gegen Rom und Mainz bei Vielen nichts weiter als ein bewusster oder instinctiver Widerwille gegen alle kirchliche Macht und Ordnung."

3) Göttingen. 1854.

4) Kliefoth und Mejer, Kirchliche Zeitschrift 1854. S. 319. ff. Dem hier Mitgetheilten ging übrigens schon eine Abhandlung desselben Flörke: Zur Lehre von der Kirche und ihrem Amte, in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1852. Heft 1. vorher, gegen welche nicht nur Guericke in einigen Noten bedeutende Enstasen erhob, sondern welche auch Nitzsch zu einer scharfen Prüfung der von Flörke vorgeschlagenen Emendationen der protestantischen Lehre

an einen frühern Ausspruch von Jul. Müller [1]) und mit Hinweisung auf eine sehr richtige Bemerkung von Heppe [2]) möge daher hier eine Uebersicht des Gedankenlaufes beider Theologen folgen. Sie wird genau den Weg bezeichnen, welchen die Amtsdoctrin zu Gewinnung ihrer dogmatischen Substruktion eingeschlagen hat. Nirgends dürfte mit solcher Unzweideutigkeit und logischen Consequenz jener Gedankenlauf durch seine Art von specifischem Interesse hindurch sich vollzogen haben, d. h. vom lutherischen Sacramentsbegriff aus bis zum offenen Bruch mit den Kernwahrheiten des symbolisch-orthodoxen Lutherthums, wie des Protestantismus überhaupt, sich fortgetrieben zeigen.

Münchmeyer geht aus von dem Zugeständniss, dass der Begriff der unsichtbaren Kirche schon bei den Kirchenvätern vorhanden und bei den Reformatoren und in den lutherischen Symbolen vorhanden ist, wiewohl es den Neuern von Schleiermacher an vorbehalten geblieben sei in alle seine Consequenzen einzugehen. Diess hält ihn aber nicht ab denselben als irrig zu bestreiten und einen neuen Begriff der sichtbaren Kirche zu construiren. Er geht dabei aus von dem lutherischen Begriff der Taufe als Wiedergeburt, und meint, dass man die orthodoxe, schriftmässige Lehre von der Taufe fallen lassen müsse, wenn man die Lehre von der unsichtbaren Kirche halten wolle, dass man also diese letztere fallen lassen müsse, sammt allen ihren Voraussetzungen und Conse-

von der Kirche (über einen neuen Versuch den protestantischen Begriff der Kirche zu verbessern; in Schneider's Deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1852. S. 165 ff.) veranlassten.

1) Oben S. 367.

2) Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformirte“ und „lutherische“ Kirche S. 66: „Offenbar war es der specifische Sacramentarismus des Lutherthums, d. h. die lutherische Lehre, dass nicht nur der heilige Geist durch das Wort, sondern dass daneben auch die Kirche durch die Sacramente neutestamentliche Gnadengüter mittheile, was in den Lutheranern das Bewusstsein einer gewissen innern Wahlverwandtschaft ihrer Lehre mit dem Katholicismus und das Gefühl einer solidarischen Gemeinschaft mit demselben gegenüber der reformirten Kirche (die da lehrt, dass im Reiche Gottes alles der heilige Geist durch das Wort [und durch das Wort unterpfändlich besiegelnde Zeichen] selbst thut) erweckte.“ Selbst Luther, freilich in der tiefen Verbitterung seiner letzten Lebensjahre, hat nichts dawider, wenn man etwa da und dort seine Abendmahlslehre transsubstantiatorisch versteht. Lieber so, als Zwinglisch! Luther's Brief vom 13. Juni 1543 an die evangelischen Christen in Venedig bei de Wette Bd. V. N. 214 b.; Matthes, Leben Melanchthon's S. 238.

quenzen. Mit dieser Negation ist ihm aber zugleich die Affirmation verbunden: alle Getauften, auch die Gottlosen und Heuchler, sind Glieder der Einen Kirche, welche ist der Leib des Herrn, und sowohl „die *notae*, als auch die Prädikate der Kirche setzen nicht die zwo," sondern eine einheitliche Kirche voraus. Freilich gibt Münchmeyer selbst (S. 161 ff.) zu, dass seine Lehre den lutherischen Symbolen widerspreche; er tritt daher noch etwas schüchtern auf und beruft sich höchstens auf das durch die Concordienformel anerkannte und ausgesprochene Fortschrittsbedürfniss der Kirche. Allein nun erhebt sich sein Recensent Flörke und spricht nicht nur dem „irrenden Gewissen" des Verfassers Muth ein, sondern geht auch auf bemerkenswerthe Weise weiter. Er sagt: auch bei Münchmeyer seien es immer nur die Glieder, durch deren Summirung die Kirche wird, nur dass ihm die Zahl dieser Glieder eine grössere geworden sei. Er stehe also immer noch auf dem alten Standpunkt, und der Streit dürfte bei solchen Voraussetzungen ein endloser sein. Es müsse daher der ganze hergebrachte Standpunkt verlassen und ein neuer gewonnen werden (S. 333). Auch meint er, ungeachtet des Widerspruchs mit den Symbolen würde sich doch Münchmeyer's Theorie nicht unlutherisch nennen lassen. Denn der *locus* von der Kirche sei nicht symbolisch fixirt. Freilich werde man erwarten dürfen, dass die Symbole, wenn auch nicht die vollzogene Lehre von der Kirche, doch deren richtige Elemente besitzen werden. Aber Flörke weiss auch darüber hinauszukommen, und zwar mit einem apriorischen Machtspruch. Er sagt: „wir können weder bei Augustin, noch bei Luther, noch bei den lutherischen Symbolen die Lehre von der unsichtbaren Kirche als vollzogenes System zugeben, und zwar schon desswegen nicht, weil wir sie bei Huss, Calvin und Schleiermacher zugeben müssen" (S. 322). Das ist doch gewiss stark; aber es kommt noch Stärkeres. Flörke will nicht leugnen, dass Luther die *mali* und *hypocritae* Glieder des Teufels nennt. Aber er meint, es gebe hier eine zwiefache Betrachtung, die dogmatische und die ethische. Die erstere spreche die objektive Stellung des Christen aus, die zweite messe hieran das wirklich vorhandene Dasein des Christen. Man könne objektiv Christi Glied und doch subjektiv des Teufels Glied sein, und die Symbole redeten eben in den meisten Stellen nur ethisch. Alle diese Stellen der Symbole aber müsse man in Abzug bringen, um den von Münchmeyer zugegebenen Widerspruch mit den Sym-

bolen zu verringern. Andere noch widerspenstigere Stellen der Symbole beseitigt Flörke mit der Bemerkung, dass sie nur die Frucht des Streites mit dem römischen Antichristenthum seien, z. B. wo Luther betont, dass das Wort *ecclesia* auf ein Volk führe, und zwar auf ein heilig, christlich Volk, der Papst aber und die Bischöfe weder ein Volk, noch heilig seien. (S. 324). Endlich aber spricht es Flörke aus, dass der Ausdruck: unsichtbare Kirche nur ein „reformirtes Fündlein" sei. Denn die lutherische Reformation, wenigstens in ihren symbolischen Zeiten, gebrauche denselben nicht, sondern sage auswendige und inwendige Kirche, *ecclesia large et stricte sic dicta*, und das sei etwas ganz anderes (S. 323). Neben diesen und andern ähnlichen Künsten ist nun besonders bemerkenswerth die Art, wie sich Flörke den mit der Lehre von der Kirche im engsten Zusammenhang stehenden Begriff des Glaubens auf die Seite zu bringen weiss. „Gibt es," sagt er S. 326, „bei Luther'n eine Lehre, welche als constituirenden Faktor der Kirche die Lebendigkeit des Glaubens nennt, so gibt es nichtsdestoweniger auch eine Lehre bei ihm, welche als constituirenden Faktor der Kirche die objektiven Mächte des Wortes und des Sacraments nennt. Es fragt sich nur, welche von diesen beiden Lehren der Gesammtheit der lutherischen Kirche am meisten entspricht, und welche von ihr lehrmässig und kirchenordnungsmässig vollzogen ist." Flörke entscheidet zu Gunsten des zweiten Factors und leitet die Betonung der Lebendigkeit des Glaubens von der reformirten Lehre vom absoluten Decret und vom reformirten Spiritualismus ab, der mit andern Unreinigkeiten auch in die lutherische Kirche eingedrungen sei. *In summa:* „ist das Dogma von der unsichtbaren Kirche ein unlutherisches, dann kann nur das Dogma, in welchem die Gnadenmittel als der constitutive Factor der Kirche erscheinen, das lutherische sein" (S. 331).

Also hiermit wird das Grundprincip der Reformation: der Glaube, wegwerfend beseitigt, die Lehre von der unsichtbaren Kirche, welche uns von der heilsbedingenden Eigenschaftlichkeit des römischen Kircheninstituts frei gemacht hat, geradezu verleugnet, die Heiligkeit der Kirche, sofern ihre Glieder zugleich Glieder Christi und Glieder des Teufels sein können, verneint, der sacramentalen Signatur die ganze Bedeutung, wie im Katholicismus, zugesprochen, die sittliche Ansicht von einer falsch religiösen, wie dort völlig überwuchert, der Inhalt der reformatorischen Gedanken gründlich verfälscht, mit den Symbolen der

lutherischen Kirche ein loses Spiel getrieben und die edelsten Gemeingüter beider Confessionen in verachtender Weise an die Reformirten allein abgetreten. Und ein solches Gebahren soll lutherische Orthodoxie, soll „reine Lehre“ sein? Oder ist nicht vielmehr der in der lutherischen Sacramentenlehre für die Lutheraner einst nur latente und lange latent gebliebene, für die Reformirten freilich offen da liegende, aber damals noch nicht kräftige Irrthum jetzt ein kräftiger geworden, ja in einem Umfang der Kraftäusserung an den Tag getreten, dass er das Lutherthum in seinem höchsten Gut bedroht, dem es Alles zum Opfer gebracht hat, um die Reinheit der Lehre? War es wohl eine so ganz ungegründete Besorgniss, wenn Zwingli ein Wiederhervorkeimen des Papismus aus der lutherischen Abendmahlslehre befürchten müssen glaubte? Und alles diess bloss in dem Interesse, zu um durch solch' angebliche Fortbildung des lutherischen Dogma's dem Gnadenmittelamt in der lutherischen Kirche, die als Mischung der Glieder Christi mit Gliedern des Teufels natürlich nicht durch ihre Glieder zu regieren vermag, die principale und allein regierende, d. h. die katholisch-priesterliche Stellung zu vindiciren!

Wenn das Bisherige die romanistischen Consequenzen des Sacramentalismus vom Gesichtspunkt der Taufe vor Augen stellte, so wird man sich nicht wundern, andrerseits von demjenigen des Abendmahlssacramentes aus einem ebenso unverhüllten Rückfall in's Papstthum zu begegnen.

Wenn es in Luther's Leben eine Zeit gab, wo er entschieden noch nicht eine Coordination des Sacraments mit dem Wort, sondern eine Subordination dieses unter jenes lehrte; [1]) wenn er selbst in den Zeiten des bereits heftig entbrannten Streites über das Abendmahl die Sacramente das Geringste nannte, an dem der Teufel anfange, um dann fortzufahren und mehr Artikel anzugreifen; [2]) wenn er endlich noch 1533 eingestand, dass Einer zur Noth ohne das Sacrament, aber nicht ohne das Wort selig werden könne [3]), und erst spät die Behauptung Melanchthon's verwarf, [4]) dass das Abendmahl kein Hauptartikel des Glaubens

1) Jul. Müller in der öfters angeführten Abhandlung in den Studien und Kritiken 1856. 2. S. 306.

2) Ebendas. S. 300.

3) Walch XIX, S. 1537. Köstlin in Herzog's Theol. Realencyklopädie im Artikel: Luther S. 610.

4) Matthes, Leben Melanchthon's S. 242.

sei, über den man also verschiedener Ansicht sein könne: so erhellt aus allem diesem wenigstens das über die Maassen Echauffirte, was in Auslassungen liegt, wie sie auf einer Gnadauer oder Neu-Dietendorfer Predigerconferenz im Jahr 1858 laut geworden sein soll, aber auch sonst gehört wird: die ganze Herrlichkeit der lutherischen Kirche habe sich im „Sacrament des Altars“ entfaltet. Man kann von der katholisirenden Benennung des Herrenmahls ganz absehen; aber fragen muss man: wie kann sich die ganze Herrlichkeit einer auf das Wort und den Glauben gegründeten Kirche statt dessen im Sacrament darlegen? Aus einer solchen übersteigerten und das richtige Verhältniss zwischen Wort und Sacrament in ungesunder Weise verrückenden Betrachtungsweise erklärt sich dann freilich genügend der rasch über alles Lutherische hinausgehende Höhepunkt und die excentrische Vertretung, welche die sacramentale Strömung, wie nur in wenigen andern deutschen Ländern, in Kurhessen in der Person zunächst von Vilmar fand. „Darüber“, sagt Hoffmann, „ist in der evangelischen Welt wohl nur wenig Zweifel, dass Aeusserungen, wie die: „das Pfarramt ist die lebendige und leibhaftige Fortsetzung des Amtes unseres allerheiligsten Erlösers, das alle Thaten, welche er vollbracht, aus seiner Kraft fortführt und wiederholt, — das ewige Wort, der Sohn Gottes, hat sich selbst in des Pfarrers Hände niedergelegt, dass er Gewalt über dasselbige hat“, — nicht mehr lutherischen Anschauungen entquillen, sondern an dem zum Episkopat „expandirten Christus“ (Möhler) und an den Priester als *creator creatoris sui (Canus)* erinnern. Im Zusammenhang mit der sonntäglichen Communion, auch wenn keine Gemeindeglieder sich einfinden, und der objektiven Mittheilung des heiligen Geistes in der Confirmation durch den Pfarrer waren bei der amtlichen Stellung Vilmar's an der Spitze des Consistoriums und im Ministerium diese Aeusserungen bedenklich genug.“ [1])

[1]) Dr. W. Hoffmann: Die evangelische Welt, eine Ueberschau; in der Neuen Ev. Kirchenzeitung von Messner 1859. S. 131. Es wird hinzugesetzt: „Die Anordnungen und Maassregeln, die unter dem Schutz des Ministers Hassenpflug von ihm ausgingen, liessen je länger, desto unzweideutiger den festen Entschluss erkennen, den reformirten Bekenntnissstand Niederhessens zu verleugnen, einen lutherischen an dessen Stelle zu setzen, über diesen hinaus aber geradezu in den Hierarchismus überzuschreiten. — Da brach die Spitze dieses Strebens durch den Entschluss des Landesherrn, den Dr. Vilmar aus seiner bisherigen kirchenleitenden Stellung in die lehrende zurückzuversetzen, und zwar als Professor der Theologie in Marburg.“

Es war aber um dieselbe Zeit, wo auch anderwärts allerhand seltsame Vorstellungen aus den Kreisen lutherischer Theologen und Kirchenmänner hervorbrachen. Dahin gehört das Bemühen von Harnack, Kahnis u. A. [1]), das Abendmahl als eine sacramentliche Opferhandlung, welche auf's Innigste mit dem Opfer auf Golgatha verknüpft sei, von Neuem zur Geltung zu bringen; die Behauptung von Delitzsch, [2]) dass die Wirkung des Wortes zwar durch den Glauben bedingt sei, die Sacramente dagegen den Empfänger dem Leibe Christi einpflanzen und als Glied desselben nähren, mag sein inneres Verhalten zu der göttlichen Gabe sein, welches es wolle, — also die von dem Verfasser selbst zugestandene Behauptung einer Wirkung der Sacramente *ex opere operato*, obgleich damit u. a. die superstitiöse Betrachtung des Abendmahls als eines trefflichen Viaticums [3]) in einer untrennbaren Verbindung steht und in den Gemeinden auf eine beklagenswerthe Weise wieder gepflanzt werden müsste. Dazu kommen Zurückdeutungen des protestantischen Glaubensbegriffs, der *fiducia* und des *fidere* in den katholischen der *fides* und des *credere*, wie bei Stahl, [4]) wenn dieser den Glauben als formulirtes Bekenntniss (*fides quae creditur*) und den rechtfertigenden Glauben (*fides qua creditur*) verwechselt und sichtlich das Fürwahrhalten der lutherischen Abendmahlstheorie für das Rechtfertigende hält; ferner die hin und wieder laut gewordene, auch von Stahl und Harnack getheilte, obgleich schon allein den Schmalkaldischen Artikeln zuwiderlaufende Annahme, dass in der Lehre der Kirche ein Unterschied zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem nicht stattfinde, sondern alles in derselben gleich fundamental sei; [5]) nicht minder die wenigstens sehr un-

[1]) Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen Zeitalter. S. 53 ff. Desselben: Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. S. 185 ff. Andere neuere Anhänger dieser Vorstellung a. a. O. S. 190. Kahnis, Lehre vom Abendmahl. S. 17—35.

[2]) Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche. 1. S. 12—14. vergl. Jul. Müller, Die Ev. Union. S. 290.

[3]) Vergl. E. W. Krummacher, Erwiderungen auf einige Bemerkungen des Herrn Dr. Sartorius in dessen Meditationen; in den Theologischen Studien und Kritiken 1856. 4. S. 848.

[4]) Stahl, Die lutherische Kirche und die Union. S. 360. Dazu die Charakteristik Stahl's (s. oben S. 129. not. 3) in der Neuen Ev. Kirchenzeitung N. 34. S. 538.

[5]) Vergl. Nitzsch im Vorwort zu Schneider's deutscher Zeitschrift. Jahrg. 1858. Dorner, über den theologischen Begriff der Union und

vorsichtige Coordination nach Art des Katholicismus, wonach Harnack [1]) die Kirche aus Schrift und Tradition geboren werden lässt. Es setzt sich dann die Reihe dieser Erscheinungen fort nicht nur in Kliefoth's [2]) schon erwähnter Unterscheidung zwischen dem frühern wilden und „extravaganten“ Luther und dem spätern, sondern auch in desselben ernstlicher Verwahrung gegen die Identifikation der lutherischen Kirche mit der „reformatorischen“, in den Bedenken gegen M. A. von Bethmann-Hollweg's u. A. lebhaftes Interesse für eine auch den Katholiken und Baptisten zu gewährende Religionsfreiheit, aus dem Grund, damit der „Pommer'sche Bauer“ nicht irre werde an seinem Glauben, nemlich dass er lutherisch sei und Unbestimmtheit und Indifferentismus sich einfresse in's Herz der niedern Volksschicht;“ [3]) in der verächtlichen Art zu reden über das „Madiai-Geschrei;“ [4]) in dem Lob, welches in Kliefoth's Organ ein sich so nennender „christlicher Staatsmann“ [5]) von ebendarum mindestens sehr zweifelhafter politischer Beobachtungsgabe dem strengen Römerthum als begleitet immer von einer überwiegend absolut-monarchischen Politik glaubt spenden zu müssen. Wir brauchen endlich nicht noch zu reden von der allbekannten Tendenz des Nathusius'schen „Volksblattes für Stadt und Land,“ das offen zurückkehrt zu der katholischen Basis der Kirche, nemlich dem Gnadenmittelamt und zur Anerkennung der „Gnadenmittel als kirchenbildender Mächte“ [6]), und das in der Politik die H. Leo'sche Weltbetrachtung unter Beihülfe ihres Urhebers nach allen Seiten durchführt. Wie das „Volksblatt für Stadt und Land“ das vorgerückteste publizistische Organ, so ist endlich Vorreiter's [7]) Buch über Luther gewisser-

sein Verhältniss zur Confession; in den Theolog. Studien und Kritiken 1856. S. 284.

[1]) Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst. S. XVII des Vorworts.

[2]) Kliefoth und Mejer, Kirchliche Zeitschrift. 1855. S. 147.

[3]) Ebendas. S. 164.

[4]) A. a. O. S. 166,

[5]) A. a. O. S. 77.

[6]) Neue Ev. Kirchenzeitung, herausg. von Messner 1864. N. 3. S. 41. 44, wo die Genossen dieser Richtung genannt werden.

[7]) Vorreiter, Luther's Ringen mit den antichristlichen Principien der Revolution. Halle 1860. Eine Beurtheilung Luther's nach H. Leo'schen Principien. Luther hat nemlich nach dem Verf. selber zu einem guten Theil in der Revolution gesteckt und mit ihren Waffen gekämpft, ist aber den antichristlichen Principien, besonders des Humanismus, nicht unterlegen.

massen als das Compendium zu betrachten eines auf Leo's Principien ruhenden, auf theologischem Boden zum ersten Mal in Daniel's „Theologischen Controversen" [1]) präludirenden, nun aber auf's Vielseitigste zu Tage getretenen romanisirenden Pseudolutherthums oder deutschen Puseyismus.

Die schiefe, nach der Seite des Romanismus steil abfallende Ebene, auf welcher sich eine Fraktion des Amts- wie des Autoritätslutherthums bewegte, war für Jeden, der offene Augen besass, leicht erkennbar. Längst wurden daher von allen aufrichtigen Bekennern der lautern evangelischen Wahrheit solch' schwere Verirrungen ebenso tief beklagt, als von katholischer Seite (z. B. in dem bekannten Buche von Jörg [2])) als ein hoffnungsreiches Phänomen begrüsst. Aus den Reihen der Abendmahlslutheraner wurde dieser romanisirende Lutheranismus besonders von Ströbel als das hingestellt, was er wirklich ist, und mit Freimüthigkeit und Nachdruck bekämpft. [3]) Mit Recht durfte Ströbel die Hinneigung vieler Lutheraner zum Romanismus als „religiöse Epidemie des Zeitalters" [4]) schildern. Dagegen auffallend lange wurde auf Seiten der Amts- und Autoritätslutheraner selber über das Phänomen ein, wie sich denken lässt, betroffenes Schweigen eingehalten. Wangemann, der Herausgeber der „Monatschrift für die lutherische Kirche Preussens," forderte noch 1859 von Hoffmann in Berlin für die in dessen „Ueberschau über die evangelische Welt" gethane Aeusserung, „dass es bei uns eine romanisirende Richtung im Lutherthum, eine bis zum römischen Kirchenbegriff und bis in die römisch-clericale Anschauung des Priesters hineinreichende Uebertreibung des Amtsbegriffes gebe," Beweise, und zwar forderte er sie mit Provocation auf dessen „sittlichen Ernst." Hoffmann verschmähte es der unerwarteten „Verblendung" den geforderten Beweis zu liefern, „weil er für

[1]) Halle. 1843.

[2]) Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. Freiburg. 1858. 2. Bde. Gegen ihn, besonders in dem vorliegenden Punkt, die Neue Ev. Kirchenzeitung von Messner 1860. N. 1.

[3]) Schon im Jahrg. 1850. 3. S. 554. von Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift wurde von Ströbel die politische Doctrin und Tendenz des „Volksblattes für Stadt und Land" in seiner derben Weise gezüchtigt. Im Jahrg. 1862. 3. S. 553 lieferte derselbe eine scharfe Kritik des Buches von Vorreiter, nachdem schon Jahrg. 1861. S, 3. 510 eine ähnliche Aussprache vorangegangen war.

[4]) A. a. O. 1862. 3. S. 359. ff.

Keinen nöthig ist.“ [1]) Er that damit recht, denn der Herausgeber der obigen „Monatschrift“ fuhr zwar noch fort in seinen: Sieben Büchern Preussischer Kirchengeschichte“ die Verbrennung der Bannbulle und der Decretalen, sowie Luther's Niederreissen der *canonica politia* so lebhaft, wie nur immer H. Leo selber, zu bedauern; aber schon im Vorwort zu Jahrgang 1862 lobt der Herausgeber der „Monatschrift“ die Männer im „hohen Norden Deutschlands,“ Münkel, Kliefoth, Dieckhoff dafür, dass sie im vergangenen Jahre in ihren Zeitschriften „mit grosser Entschiedenheit die altorthodoxe lutherische Lehre vertreten und danach in unerbittlicher Strenge die Erscheinungen und Kämpfe unserer Zeit messen“ und „in schärfster Weise gegen eine an Zahl und Einfluss sehr bedeutende Richtung unter den preussischen Lutheranern“ aufgetreten sind. „In so verderblicher Weise“ — erklärte nemlich die (Kliefoth-Dieckhoff'sche) theologische Zeitschrift — „haben nun lange genug Blätter, wie das Hallische Volksblatt und die Neue Preussische Zeitung, in den Kreisen unserer Kirche gewühlt. Es ist die höchste Zeit, dass dem mit aller Kraft gesteuert werde; es ist Gewissenspflicht für alle, die dem evangelischen Glauben unserer Kirche mit Treue anhängen, alles zu thun, dass diesem Unfuge ein Ende gemacht werde.“ Also erst dem Hannoveraner und den Mecklenburgern wurde die Thatsache geglaubt, für welche von dem Würtemberger in Preussen nicht lange vorher noch erst die Beweise gefordert worden waren. Den Erklärungen aus dem Norden schloss sich bald eine gleiche aus dem Grossherzogthum Hessen [2]) an, worin es unter anderem hiess: „Der Geist der Römischen Kirche, der Feind in unserer Kirche ist, durchdringt im Volksblatt alles . . . , seine Wünsche richten sich vor Allem auf den Marienkultus und das Cölibat u. s. w.“ Und noch in seinen letzten Lebenstagen erhob selbst Göschel seine Stimme gegen „den romanisirenden Schwindel so vieler treuer Lutheraner“ und gab, obwohl Fachgenosse des sel. Dr. Hieronymus Schürpff und der Wittenberger Juristen von 1520, in Betreff der Decretalenverbrennung, sehr *in usum Delphini*, den beherzigenswerthen Wink: man solle Luther's Schrift: „warum des Papstes

[1]) Hoffmann, in der neuen Ev. Kirchenzeitung. 1859. N. 29. S. 474.

[2]) Reich, Die romanisirende Richtung des Volksblatts für Stadt und Land; in Dieckhoff's und Kliefoth's Theol. Zeitschrift. Jahrg. 2. Heft 3. S. 327.

und seiner Jünger Bücher verbrennet sind?" lesen und die darin verzeichneten Stellen des canonischen Rechts nachschlagen, was von Theologen und Juristen versäumt werde. [1])

„Man muss zugeben," äussert eine Berichterstattung über die „Monatschrift", — „dass der Bruch mit der katholisirenden Richtung, wie sie in weiten Gebieten der preussischen Lutheraner herrscht, schwerlich in unumwundenerer Weise ausgesprochen werden konnte." [2]) Wohl, es ist zwar erst ein spätes Erwachen aus dem Traumleben erfolgt, aber doch ein Erwachen! Möge der Herr verleihen, dass dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* das *πνεῦμα τῆς πλάνης* 1 Joh. 4, 6 immer vollständiger weiche!

52. Die hiermit zu ihrem Schluss gelangten Ausführungen: möchten sie gezeigt haben, dass nicht auf den Wegen einer romanisirenden Amts- und Autoritätstheologie, aber auch nicht durch fortgesetztes Beschreiten nur der gewohnten Bahnen zum Ziele der „reinen Lehre" den wahrhaftigen Interessen des lutherischen Kirchenthums gedient ist! Das Erste nicht; denn es ist wahr und wird unwidersprechlich wahr bleiben, was Jul. Müller sagt: „So darf man den kranken Subjektivismus, der aus Theologie und Leben des vergangenen Zeitalters noch mächtig herüberwirkt in die Gegenwart, nicht heilen wollen, dass man durch das Streben das subjektive Moment zur völligen Bedeutungslosigkeit herabzusetzen, die entgegengesetzte Krankheit des *ex opere operato* hervorruft, noch weniger so, dass man diess Moment von dem Empfänger der Gnadenverheissung in den darreichenden Amtsträger verlegt, sondern nur so, dass die menschliche Subjektivität in die Schranken gewiesen wird, welche ihr die Begriffe der Schöpfung und der Sünde und der durch göttliche Veranstaltung gesetzten und durch ein stetiges göttliches Wirken sich im innern Leben realisirenden Erlösung ziehen." [3]) Aber auch das Zweite nicht, denn so wenig wie von dort aus und so wenig als vor Zeiten ist heutigen Tages bei'm blossen Verharren innerhalb der strikten lutherischen Tradition eine dauernde und würdige gesellschaftliche Organisation lutherischen Kirchenthums erreichbar. Einen Fingerzeig gewähren in dieser Bezie-

[1]) Rudelbach und Guericke's Zeitschrift. 1861. 2. S. 329.

[2]) Die gegenwärtige Lage der confessionellen Partei; in der Neuen Ev. Kirchezeitung 1862, Nr. 6. S. 83.

[3]) Jul. Müller a. a. O. S. 395.

hung die neuern Schicksale der altlutherischen Separation. Eine zumal nicht vollgenügend gerechtfertigte Separation von dem Zusammenhang mit einem geschichtlich erwachsenen grössern Kirchenkörper wird in der Regel und überall bei ihrer gesellschaftlichen Organisation nicht geringen Schwierigkeiten begegnen. Denn in einer solchen finden sich Männer zwar alle voll lebendigen Eifers zusammen, aber in deren Mitte nicht bloss gesalbte und opferfreudige, geistesklare und willenskräftige Persönlichkeiten, sondern auch ihrem natürlichen Menschen nach eckigte, überhitzte, von verworrenen und falschen Idealen erfüllte, wie sie Zwingli nennt: „eigenrichtige" Köpfe. Ist nun die gegenseitige Verständigung zwischen diesen beiden Classen über den positiven Inhalt, wie über die Form des genossenschaftlichen Zusammenschlusses bei aller Einmüthigkeit in der Negative auf vielen einzelnen Punkten gewiss überall nicht leicht, so wird eine specifisch lutherische Separation in noch höherem Maass Gefahr laufen an diesen Schwierigkeiten zu scheitern, einerseits weil es ihr an einem einheimischen Vorbild zur Nachahmung gebricht, andrerseits weil anstatt durchgebildeter Rechtsbegriffe die ganze Summe der Traditionen eines antisocialen polemischen Geistes und missverstandener Rein-Lehr-Tendenzen des Gnesiolutherthums sich in ihren Schooss ergiessen und ihre spaltenden Wirkungen üben wird. Man will in neuerer Zeit die Beobachtung gemacht haben, dass die christliche Strömung unter den Puritanern Englands sichtlich auf eine Assimilirung und Verschmelzung mit den grössern Kirchentheilen gehe, nicht nach einer sonderkirchlichen Ausprägung. Die Congregationalisten einigen sich unter sich; unter den Baptisten fängt an die Gemeinschaft der Heiligen, nicht bloss der Baptisten betont zu werden. [1]) Auch den verschiedenen Denominationen der Kirche Nordamerika's wird nachgerühmt, dass sie ihre Kraft nicht erschöpfen in unfruchtbaren Streitigkeiten unter einander. [2]) Leider gilt nicht etwas Aehnliches von der lutherischen Separation unserer Tage. Es gewährt einen tief schmerzlichen Anblick, dass der erste Versuch einer unabhängig vom Staatskirchenregiment constituirten und wirklich gesellschaftlichen Organisation einer Kirche der Altlutheraner unter dem Ober-Kirchencollegium in Breslau seit den letzten Jahren in steigendem Grade in die Ge-

[1]) Neue Ev. Kirchenzeitung von Messner 1859. N. 41. S. 663. 669. 1864. N. 26. S. 460.

[2]) A. a. O. 1862. N. 17.

fahr eines Auseinandergesprengtwerdens durch die Parteien gerathen ist, welche sich in ihrer Mitte auf Anlass des freilich allen Principien ihrer Gründung zuwiderlaufenden Emporhebens des Stahl-Huschke'schen Regiments-Amts-Paniers gebildet haben. Aber freilich so wenig man diess loben, ebensowenig wird man sich der im herkömmlichen Echauffement über alle socialen Schranken hinausgehenden Opposition des Pastors Diederich und seiner Prätensionen zu Gunsten der Absolutheit eines independenten Gemeindepastorats freuen können.[1]) Die genannten Vorgänge stehen da als beredte Warnungen nicht etwa vor einer Separation überhaupt, welche unter Umständen Gewissenssache, wie rechtlich unvermeidlich werden kann, wohl aber vor einem Beginnen dieser Art, welches neben der Willensenergie und Opferfreudigkeit nicht auch die Elemente einer weisen Mässigung, und neben der Unterordnung unter die kirchliche Obrigkeit nicht auch das Verständniss der Freiheit als Bindemittel für den socialen Verband in sich schliesst. Möchte doch für dieses todtkranke Glied des deutsch-protestantischen Kirchenkörpers noch eine Heilung möglich sein, und die Krise, in der es sich befindet, eine Krise zu neuem, vorbildlichem Leben sein für hochwichtige, in Deutschland noch wenig zur Anerkennung gelangte Principien!

Es ist von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, dass man endlich auch im lutherischen Deutschland die grossen Uebelstände der langen Verschleppung der kirchlichen Verfassungsfrage einzusehen und daraus die Folgerung zu ziehen gelernt hat, dass neben der Lehre die rechte Art der Kirchenverfassung keineswegs eine gleichgültige Sache sei [2]). Um jedoch damit zum Ziele zu gelangen, wird eine doppelte Zubereitung der Gemüther erforderlich sein. Die erste wird ausgehen von Innen; aber es wird auch eine solche von Aussen hinzukommen, beide einander in Harmonie begegnen müssen. Zu der erstern gehört nicht etwa ein Aufgeben der lutherischen Abendmahlslehre oder anderer Theile des lutherischen Dogma's; aber es gehört dazu

[1]) Vergl. die Schrift von Wangemann (oben S. 503). Nippold, Die verschiedenen separatistischen Strömungen unserer Zeit; in Gelzer's Protestantischen Monatsbl. 1864. Mai. S. 354. Neue Ev. Kirchenzeitung von Messner 1862. N. 6. 23 ff. vergl. mit 1859. N. 38. S. 614. 1864. N. 1, sowie die letzten Jahrgänge der Zeitschrift für lutherische Kirche und Theologie und der Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, besonders Bd. XLII. 2. (1861).

[2]) Neue Ev. Kirchenzeitung. 1859. N. 43. S. 696.

die ganze Summe dessen, was wir in unserer geschichtlichen Ausführung an dem Geist des Lutherthums zu vermissen hatten. Es gehört dazu „ein anderer Geist“ in der Geltendmachung der Abendmahlslehre und alles Dogma's überhaupt; es gehört dazu der 1529 von Luther so wenig begriffene, in schwerer Verblendung abgewiesene „andere Geist“ der den Wittenbergern zu Marburg gegenüberstehenden Collokutoren, ja eine noch reichere Fülle, ein noch klareres Selbstverständniss dieses Geistes, als es den ersten Jahrzehnden der Reformation eigen war und eigen sein konnte und, Gott sei Dank! in unsern Tagen auch Tausenden von Lutheranern bereits aufgegangen ist.

Was dagegen von Aussen hinzukommen muss und wird, das unter Erinnerung an das schon 1808 von dem Reformirten Schleiermacher [1]) über eine nothwendige Veränderung in dem Verhältniss zwischen Staat und Kirche, sowie von dem Lutheraner Puchta [2]) schon vor zwanzig Jahren über das Bedrohliche eines „ungeschlachten und ordnungslosen Hervorbrechens des in gewöhnlichen Tagen vernachlässigten und in seiner Bildung verabsäumten“ gemeindlichen Elementes Gesagte, haben wir unlängst bei Anlass der dreihundertjährigen Jubelfeier des Heidelberger Katechismus in Folgendem zusammengefasst: [3])

Täuschen wir uns nicht! Man braucht die vielerlei wohlthätigen Wirkungen des in Deutschland hergebrachten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, auch die grossen, der Sache der Kirche durch dasselbe geleisteten Dienste und die relative Nothwendigkeit des Summepiskopats für die ersten Zeiten des Protestantismus nicht zu verkennen, und wird sich doch nicht verblenden gegen die Thatsache, dass beides aus vielen Gründen in unsern Tagen immer unhaltbarer geworden ist und seinem Ende entgegengeht. Die Bethätigungen des confessionellen Eifers ihrer Väter, die einseitige Entschiedenheit der Interessenahme für ein bestimmtes Bekenntniss, wie ehemals, ist den heutigen Staatsoberhäuptern, selbst wenn dafür protestantischer Seits etwa ein Rest von Interesse übrig geblieben sein sollte, durch ihre Stellung zu den religiös gemischten und gleichberechtigten Landesbevölkerungen verwehrt. Dass aber an die Stelle jener Eigen-

1) Ein Kirchenverfassungsentwurf von Schleiermacher, mitgetheilt von Richter in Dove's Zeitschrift f. Kirchenrecht. Jahrg. 1. Heft 2.

2) Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche. S. 148.

3) Meine Rec. von Sudhoff's theologischem Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus, in den Theolog. Studien und Kritiken 1864. 1. S. 178 ff.

schaften ein um so grösseres Maass wirklicher praktisch-staatsmännischer Auffassung und Behandlung der Kirchensachen getreten sei, wer hätte davon bis auf unsere Tage nicht gern die Beweise erblickt? Genug: es ist unschwer vorauszusehen, dass auf die schon gegenwärtig eingetretene Lockerung und nach Maassgabe der augenblicklichen Convenienz hin und her tastende Unsicherheit auf diesem Gebiete in kürzerer oder längerer Zeit eine Lösung des Einheitsbandes folgen wird, welches die protestantischen Kirchen Deutschlands in ihren Summepiskopaten besassen und zur Zeit noch besitzen. Damit aber werden selbstverständlich Veränderungen im deutschen Kirchenwesen eintreten, deren Tragweite, so wenig als die Eventualität selbst, weder von den Kirchenmännern, noch von den Staatsfunktionären im Ganzen ernstlich in's Auge gefasst zu werden scheinen, so wichtig es auch für die Einen, wie für die Andern sein müsste, von einer ganz neuen Lage der Dinge nicht unvorbereitet überrascht zu werden. Die Situation aber, bei welcher die evangelische Kirche alsdann anlangen wird, dürfte derjenigen ähnlich sein, in welcher sich die calvinistischen Kirchen des Auslandes im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert befanden, als sie in die Nothwendigkeit versetzt, sich ohne Begünstigung von Seiten des Staates, ja unter Feindseligkeiten und Verfolgungen von Seiten der constituirten Gewalten, über die Existenzbedingungen eines geschlossenen und auf seine eigenen Kräfte angewiesenen religiösen Gemeinwesens zur Klarheit zu gelangen, die der Natur der Sache, wie der Lage entsprechenden Verfassungsformen für die kirchliche Gemeinschaft auffanden, die zahlreichen Irrthümer, welche auch dort durch die Libertiner, durch Erast und Morel, Koolhaas und Brown dem Gestaltungstrieb bedauerliche Störungen bereiteten, überwanden und aus langen und mühevollen Kämpfen eine Summe von Erfahrungen über Wesen und Organisation der kirchlichen Politeia gewannen, die, weil aus der Natur der Sache geschöpft, und reif und erprobt, angethan waren auch kommenden Geschlechtern zu gut zu kommen. Die evangelische Kirche Deutschlands wird dann zum ersten Mal im Grossen von den gleichen Interessen bewegt werden, die gleichen Aufgaben in Angriff zu nehmen haben, wie jene. Es wird ihr nicht erspart bleiben, einen ähnlichen Weg voll ernsthafter Kämpfe und schwerer Opfer zu beschreiten, wie derjenige, welchen die calvinistischen Kirchen zurückzulegen hatten. Auch wird sie auf diesem Wege ganz ähnlichen Hemmungen begegnen, auf ähnliche innere und äussere Widerstandselemente stossen, wie jene. Sie wird Gelegen-

heit finden, die Erfahrung zu machen, dass für alle politischen Schöpfungen, und zumal auf dem Gebiet der Kirche, der Widerstand der äussern Gewalt weit weniger eine Gefahr in sich birgt, als der Leichtsinn der Anticipation und der Spiritualismus von Geistern, welche, anstatt in die Natur der Sache einzugehen, in thörichten Illusionen befangen, dieselbe umgehen zu können wähnen. Es ist sogar Grund genug zu der Annahme vorhanden, dass jene spiritualistische Bildung, welche seit den letzten hundert Jahren nicht etwa auf reformirtem, sondern gerade auf deutsch-lutherischem Boden so üppig aufgeschossen, und der, weil es ihr an jedwedem praktischem Schwerpunkt fehlt, auf dem Gebiet der Staatspolitik aus eigenen Mitteln noch so wenig gelungen ist, einer gedeihlichen Entwickelung der kirchlichen Neugestaltung durch phantastische Uebernommenheit und gewohnheitsmässige Ablenkung von der Natur der Sache eine Zeit lang viel grössere Störungen bereiten wird, als diess unter den im Ganzen so nüchternen Leuten des „andern Geistes" der Fall war und der Fall sein konnte. Mit einem Wort: es wird kein kurzer und leichter Weg sein, bis der deutsche Spiritualismus von den zahlreichen Illusionen seines humanitarischen Taumels, wie etwa die: ein freies religiöses Gemeinwesen constituiren zu können auf der Basis des beliebten Grundsatzes innerhalb der Gemeinde jede religiöse Wahrheit zugleich als offene Frage behandeln zu dürfen, allgemeiner an seinen Wendepunkt gelangt sein wird, nemlich der Rückkehr zur Natur der Sache. Aber unzweifelhaft werden sich mittlerweile zugleich in Deutschland ganz andere Gesichtspunkte für die Auffassung der interconfessionellen Unterschiede des Protestantismus bilden, als die engen und kleinlichen Gesichtspunkte der lutherischen Abendmahlspolemiker. Innerhalb der verwandten Situation werden die trennenden Vorurtheile schwinden und die deutsche Kirche aus dem reichen Schatze von Erfahrungen der auswärtigen Kirchen einen ebenso reichen Gewinn zu ziehen im Stande sein. Dass aber vor Allen dem kleinen Häuflein Reformirter in Deutschland in der bevorstehenden Krisis die Pflicht obliegt, zunächst selber festzuhalten an den theuer erkauften Erkenntnissgütern ihrer Kirche, dann aber der Beruf zufällt, in erster Linie zu Mittheilung derselben die Hand zu bieten, wer möchte das leugnen wollen und zugleich mit dem Wunsch zurückhalten, dass die deutschen Reformirten in Beidem möchten treu erfunden werden?

Verlag von Julius Niedner in Wiesbaden.

Beiträge
zur
Kirchen-Verfassungsgeschichte und Kirchenpolitik
insbesondere des Protestantismus
von
Dr. K. B. Hundeshagen,
Geheimem Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg.

Erster Band. gr. 8. 36 Bogen. Preis Thaler 3.

Der erste Band bringt drei unter sich im Zusammenhang stehende Abhandlungen: 1) das religiöse und das sittliche Element der christlichen Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältniss und dem unterschiedenen Einfluss desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus; 2) das Reformationswerk U. Zwingli's oder die Theokratie in Zürich; 3) die unterscheidende religiöse Grundeigenthümlichkeit des lutherischen und reformirten Protestantismus und deren Rückwirkung auf die Neigung und Fähigkeit beider zur practischen Kirchenbildung.

Als Ganzes betrachtet liegt in diesen drei Abhandlungen eine Geschichte der Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung bis zu Ausgang des 16. Jahrhunderts vor, und zwar mit vorzüglicher, aber keineswegs ausschliesslicher Berücksichtigung Deutschlands und der deutschen Schweiz. Das Thema findet sich in einer bisher noch nicht versuchten Weise von tiefer gehenden nicht nur religiös-theologischen, sondern auch rechtlich-politischen Gesichtspunkten aus erörtert, unterstützt von einer Fülle bis dahin unbenutzt gebliebenen gelehrten Materials, sowie neuen eigenthümlichen Auffassungen und Beleuchtungen des schon bekannten. Dahin gehört die bereits von den Fachmännern mit lebhafter Zustimmung aufgenommene Nachweisung über das Wesen der Theokratie überhaupt und die theokratische Grundlage der älteren protestantischen Kirchenverfassung insbesondere; ferner die Ausführung über die Prädikate: Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit der Kirche als Lebensgesetze für alle praktische Kirchenbildung, und das erfahrungsmässige Verhalten der Confessionen zu denselben; nicht minder die vergleichenden Charakteristiken von Luther und Calvin neben Zwingli, dessen politische Wirksamkeit hier zum ersten Mal in ihrer Verbindung mit seinen religiösen Grundsätzen ausführlich geschildert und in's richtige Licht gesetzt wird; endlich Darlegung des Einflusses der religiösen Eigenthümlichkeit des lutherischen und des reformirten Princips auf die Kirchenverfassung und Kirchenpolitik beider daraus hervorgegangenen Confessionen. In letzterer Hinsicht wird das Buch ein besonderes Interesse in Anspruch nehmen, indem nicht nur von den älteren und neueren Verhandlungen über den unterschiedenen Genius der beiden Schwester-Confessionen eine kritische Würdigung gegeben, sondern auch die von der bisherigen abweichende Ansicht des Verfassers ausführlich begründet und die tiefere Bedeutung der confessionellen Differenzen scharf und ohne Zurückhaltung, aber fern von parteiischer Voreingenommenheit des Verfassers für seinen reformirten Standpunkt an's Licht gestellt wird. Die Stellung, welche der Verfasser zu den neuerdings lebhaft ventilirten religiösen und kirchlichen Fragen einnimmt, dürfte aus dessen übrigen Schriften, insbesondere aus seinem »Weg zu Christo« wie aus seiner Schrift »Der deutsche Protestantismus

seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen« hinreichend bekannt sein. Gerade in den »Beiträgen« sucht der Verfasser seinen früher ausgesprochenen Ansichten thatsächlich eine neue Rechtfertigung und geschichtliche Begründung zu verleihen.

Pastoralblatt
für die evangelische Kirche.

Unter Mitwirkung
von Consistorialrath Ball in Coblenz, Geh. Kirchenrath Professor Dr. Hundeshagen in Heidelberg, Decan Lyncker in Speyer, Dr. von Palmer, Professor in Tübingen, Dr. Plitt, Professor in Bonn, Schapper, Director des Predigerseminars in Wittenberg, und einer noch großen Anzahl namhafter Theologen.

Herausgegeben
von
Emil Ohly,
evang. Pfarrer in Kriegsheim bei Worms.

Jährlich 25 Bogen gr. 8° in halbmonatlicher Ausgabe.

Preis pro Jahrgang nur Rthlr. 1. 20 Sgr.
„ „ Semester 25 Sgr.

Als wir uns dazu entschlossen hatten, in der Homiletischen Vierteljahrsschrift: „Mancherlei Gaben und Ein Geist" neben den homiletischen Arbeiten über die Perikopen und freien Texte auch das Gebiet der Homiletik und Pastoraltheologie berührende Abhandlungen zu bringen, da fand diese kleine Abweichung von unserem ursprünglichen Programme nicht allein die Billigung unserer sämmtlichen geehrten Leser, sondern es erging auch an uns die öfter wiederholte Aufforderung zur Gründung eines besonderen Blattes, welches den Bedürfnissen des pastoralen Amtes in ausgedehnterer Weise zu genügen vermögte.

Nach reiflicher Erwägung der Sache und nach ernstlicher Berathung mit Männern von Erfahrung haben wir uns dazu entschlossen, ein besonderes Blatt unter dem Titel **„Pastoralblatt für die evang. Kirche"** zu gründen. Dasselbe wird im Allgemeinen die ganze practische Theologie in den Kreis seiner Besprechungen ziehen und demzufolge Abhandlungen aus den Gebieten der Homiletik, Katechetik, Liturgik, Hymnologie, des Kirchenrechts, der christlichen Kunst ꝛc. nicht ausschließen, vor Allem jedoch die eigentliche Pastoraltheologie zu berücksichtigen suchen.

Es wird an der Spitze einer jeden Nummer eine Abhandlung größern oder kleinern Umfangs setzen, dann seine Spalten zu Mittheilungen von Arbeiten und Erfahrungen im geistlichen Amte öffnen, eine 3. Abtheilung für Anfragen und deren Beantwortung zur Disposition stellen und endlich sich's angelegen sein lassen, eine reiche Zahl von kirchlichen und Personalnachrichten aus deutschen und außerdeutschen Ländern zu veröffentlichen.

Wir erkennen eine solche, ausschließlich für's pastorale Amt berechnete Zeitschrift, die sich schon ihres sehr billigen Preises wegen in jedem Pfarrhause einbürgern und die größeren und viel theureren Kirchenzeitungen vielfach ersetzen kann, für ein wahres Bedürfniß und dürfen annehmen,

daß dieselbe ganz gewiß auf die allgemeine Theilnahme des theolog. Publikums mit Sicherheit werde zählen können.

Außer den genannten haben die hervorragendsten unserer seitherigen Mitarbeiter an der **Homilet. Vierteljahrsschrift** und viele andere Theologen von Wissen und Erfahrung auf dem von uns betretenen Gebiete ihre Mitarbeit zugesagt, wir wollen aber die herzliche Bitte um dieselbe hiermit auch in weitere Kreise ergehen lassen.

Das „Pastoralblatt" erscheint, ohne daß in der Herausgabe der Homiletischen Vierteljahrsschrift irgendwie eine Aenderung eintritt, in halbmonatlichen Lieferungen, von 1 Bogen, und ist Format und Druck aus den vorliegenden Probenummern zu ersehen.

„Mancherlei Gaben und ein Geist."

Eine homiletische Vierteljahrsschrift für das evangelische Deutschland.

Herausgegeben von

Emil Ohly,

evangelischem Pfarrer in Kriegsheim bei Worms.

Unter Mitwirkung von

Karl Gerok, Stadtdecan in Stuttgart, Dr. **Hoffmann**, Generalsuperintendent in Berlin, Dr. **Beischlag**, Professor in Halle, **Müller**, Oberconsistorialrath in Stuttgart, Dr. **Cosak**, Professor an der Universität in Königsberg, Dr. **Albert Knapp**, Stadtpfarrer in Stuttgart, **Müllensiefen**, Prediger an der Kirche zu St. Maria in Berlin, Lic. theol. **Nesselmann**, Pfarrer in Elbing, Dr. **Fr. Arndt**, Prediger an der Parochialkirche in Berlin, Dr. **Steinmeyer**, Professor an der Universität in Berlin, Dr. **van Oosterzee**, Professor in Utrecht, **Schapper**, Superintendent, Director des Prediger-Seminars in Wittenberg, **Ball**, Consistorialrath in Coblenz, Dr. **Plitt**, Professor in Bonn, **Heintzeler**, Decan in Welzheim, **Julius Sturm**, Pfarrer in Köstritz, Dr. **Meuß**, Prof. in Breslau, Dr. **Zöckler**, Prof. in Gießen, Dr. **Hassencamp**, Pastor in Elberfeld ꝛc. **und einer noch großen Zahl namhafter Prediger.**

Erster Jahrgang. Zweite Auflage
Zweiter und Dritter Jahrgang } **gr. 8° à Rthlr. 2.|20 Ngr.**

Es dürfte für jeden Geistlichen ebenso anziehend, als anregend sein, zu sehen, auf welche Weise tüchtige Amtsgenossen ihre Aufgabe zu lösen streben. Die obengenannte „Homiletische Vierteljahrsschrift" möchte hier ein treu helfender und fördernder Freund sein, und darum bieten wir in derselben ein Hilfsbuch dar, welches eben zur geistig freien Bearbeitung der sonn- und festtäglichen Evangelien und Episteln, sowie einer reichen Anzahl freier, jedoch der Ordnung des christlichen Kirchenjahres angepaßter Texte anregen soll und außerdem den reichhaltigsten und gediegensten Stoff zur Bearbeitung casueller Predigten darbietet.

Um nun diesen Zweck möglichst allgemein zu erreichen, geben wir für jeden Sonn- und Festtag **weiter ausgeführte Dispositionen**, nämlich solche für Evangelium, für Epistel und für freie Texte; außerdem aber noch eine große Auswahl zu casuellen Predigten und Reden und zum Schlusse eine ausführliche theologische Bibliographie.

Wir wollen auf diese Weise dazu helfen, daß mancher Schatz, der verborgen daliegt, gehoben, und manche lebendige und kräftige Predigt, welche nur in der Gemeinde, in der sie gehalten wurde, bekannt ist, für weitere Kreise nutz- und fruchtbar gemacht werde, wobei ohne Zweifel jedem Prediger, als einem Manne vom Fache, Dispositionen, in unserer Weise geboten, weit angenehmer sein dürften, als ganze Predigten.

Die „Homiletische Zeitschrift" hat seither sowohl durch die Reichhaltigkeit und Mannichfaltigkeit ihres Stoffes, als auch durch die lebendige Form, in welcher die Dispositionen geboten werden, bei allen praktischen Geistlichen in Europa wie in Amerika einem allgemein gefühlten Bedürfniß abgeholfen und eine ungewöhnlich große Verbreitung gefunden, zumal durch Gewinnung

der tüchtigsten Arbeitskräfte im evangelischen Deutschland es der Redaction möglich wurde, nur Ausgezeichnetes zu liefern.

Der dritte und vierte Jahrgang enthält, ohne daß der bisherige Plan geändert oder weniger geliefert wurde, homiletische Abhandlungen, exegetische Bearbeitungen des Textes mit daran angeknüpften Winken für die homiletische Behandlung desselben und angehängten kürzeren Thematen.

Als Anhang: Geistliche Lieder — von Karl Gerok, Julius Sturm, Albert Knapp, G. W. Schulze u. A.

Jährlich 4 Hefte, pro Jahrgang von circa 40 Bogen gr. 8. nur Rthlr. 2. 20 Sgr.

Das 1. Heft des vierten Jahrgangs wird in Kürze versandt.

Vom I., zweite Auflage, II. und III. Jahrgange sind noch Exemplare vorräthig.

Vademecum pastorale.

Das ist

Hand- und Taschen-Agende

für

evangelische Geistliche.

Aus den besten älteren und neueren Agenden und Gebetbüchern zusammengestellt

von

Emil Ohly,

evangelischem Pfarrer zu Kriegsheim bei Worms.

Elegant und dauerhaft gebunden. Taschenformat. Preis nur 25 Ngr.

Das Vademecum pastorale, dessen Inhalt der durch die Redaction der „Homiletischen Vierteljahrsschrift: „Mancherlei Gaben und Ein Geist" dem theologischen Publikum bereits bekannte Herr Herausgeber aus den besten und bewährtesten älteren und neueren Agenden und Gebetbüchern sowohl mit großem Fleiße, als seinem Takte gesammelt und zu einem Ganzen zusammengestellt hat, hat im Entferntesten nicht den Zweck, officielle landeskirchliche Agenden zu verdrängen. Es will nur der evangelischen Geistlichkeit die nothwendigsten Formulare und Gebete für den kirchlichen Dienst in der handlichsten Form zum Gebrauche in Noth- oder solchen Fällen bieten, wo das Mitnehmen der gewöhnlich in unbequemen, großen Formaten erschienenen officiellen Agenden im höchsten Grade lästig erscheint.

Die Hand-Agende erschien darum in Taschenformat aber doch mit scharfem, deutlichem Druck, der selbst dem schwächsten Auge noch deutlich genug ist, und in einer äußeren Ausstattung, die an Eleganz nichts zu wünschen übrig lassen dürfte.

Ein schöner, kernhafter, seelsorgerlicher Theil, vornehmlich für das Kranken- und Sterbebett Eidesbelehrung u. s. w. berechnet, und andere auch recht praktische Anhänge und Zugaben lassen das Büchlein ein Vademecum pastorale im eigentlichsten Sinne des Wortes — praktisch in jeder Hinsicht sein. Es eignet sich auch für jedes Christenhaus, vornehmlich am Kranken- und Sterbebette, und besonders auch für Lehrer, die an solchen Orten, an denen kein Geistlicher sich befindet, den Samariterdienst des Krankenbesuches übernehmen.

DIARIUM PASTORALE.

Das ist

Notizbuch für evangelische Geistliche.

Zusammengestellt und herausgegeben von

Emil Ohly,

evangelischem Pfarrer in Kriegsheim bei Worms.

Elegant gebunden. Preis 20 Ngr.

Inhalt: Formulare für: 1) Anzeigen von Geburten und Taufen. 2) Anzeigen von Trauungen. 3) Anzeigen von Sterbfällen und Begräbnissen. 4) Krankenbesuche. 5) Eideserklärungen. 6) Bemerkungen über die Conferenzen. 7) Allgemeine Bemerkungen über jeden Monat des Jahres, besonders für die Führung der Orts-Chronik. 8) Verzeichniß der vom Kirchenregiment angeordneten Collecten mit Angabe des Ertrags. 9) Verzeichniß über empfangene Liebesgaben für milde Zwecke. 10) Schulkinder- und Confirmanden-Verzeichniß. 11) Lectionspläne. 12) Verzeichniß der im Laufe des Kirchenjahrs, Vor- und Nachmittags gehaltenen Predigten. 13) Verzeichniß der Communicanten. 14) Verzeichniß über das sonn- und festtägliche Klingelbeutel-Opfer.

Anhang: 1) Verzeichniß über ausgeliehene Bücher. 2) Verzeichniß der eingegangenen Accidenzien und anderer Besoldungstheile.

Dieses in jeder Beziehung praktische Buch wird sich bald in dem Arbeitszimmer jedes Geistlichen einbürgern Es ist eine willkommene Gabe, wo oft die praktischen Amtsarbeiten verwirrend sich kreuzen, und geeignet, eine äußerliche Zucht auszuüben.

Eins ist noth.

Eine Predigtgabe

von

C. A. Schapper,

Superintendent und Seminardirector in Wittenberg.

Elegant geheftet. Preis 10 Ngr.

Zwölf Predigten, die lauter interessante Themata behandeln, zeichnen sich aus durch ein tiefes Schriftverständniß und praktische Textanwendung, Einfachheit und echte Popularität.

Diese Predigten treten würdig den besten Erzeugnissen deutscher Kanzelberedsamkeit an die Seite, und sind für Prediger Muster und Vorbilder darin, wie man textgemäß und zeitgemäß predigen soll. Gemeinden, wie Predigern bieten sie aber eine reiche Erbauung.

Entstehung, Kämpfe und Untergang evangelischer Gemeinden in Deutschland,

urkundlich dargestellt von

Professor **Dr. Heppe** in Marburg.

Erstes Heft: Hammelburg und Fulda. Preis 12 Ngr.

Der Herr Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, in einer Reihe von Monographien dem evangelischen Volke die Geschichte und die Geschicke einzelner Gemeinden oder Territorien zu veranschaulichen. Jedes einzelne Heft wird die Geschichte irgend einer in sich abgeschlossenen kirchlichen Gemeinde oder Gemeinschaft zum Gegenstand haben und in der ausführlichsten Weise darstellen, wie in derselben der evangelische Glaube Wurzel geschlagen und den Sieg über das Papstthum davon getragen, wie dann die Gemeinde, als der Jesuitismus nach ihr seine Arme ausstreckte, für ihren Glauben gelitten und gekämpft hat, und wie sie schließlich mit Gewalt zum Katholicismus zurückgeführt worden.

Alles, was der Herr Verfasser in dieser „evangelischen Volksbibliothek" mittheilt, beruht auf den sorgfältigsten archivarischen Quellenstudien. Die Darstellung ist einfach, objektiv und verständlich; — dieses erfordert der Zweck des Unternehmens, welches vor Allem der Förderung evangelischen Bekenntnisses und evangelischen Lebens dienen soll.

Achtzehn Vorlesungen
über
Reformationsgeschichte,
gehalten
im Frauenvereine der Gustav-Adolph-Stiftung zu Wiesbaden
von
Friedrich Georg Althaus,
weiland Fürstlich Lippischem Generalsuperintendenten.

Nach dem Tode des Verfassers zum Baufonds der evangelischen Kirche zu Limburg a. d. L. herausgegeben.

Geheftet. 30 Bogen. Preis nur Rthlr. 1.

Nach einer kurzen Biographie des Verfassers folgen die Vorlesungen über die Reformationsgeschichte, die derselbe in den Jahren 1861 und 62 im Frauenverein der Gustav-Adolph-Stiftung zu Wiesbaden gehalten hat. Er schildert in einer allen Gebildeten verständlichen Sprache, der man die Begeisterung des Verfassers für seinen Gegenstand abfühlt, in den ersten Vorlesungen die vorreformatorischen Bestrebungen der Waldenser, eines Huß, die Geschichte der Husiten, und geht dann über auf eine ausführliche Beschreibung der deutschen Reformation durch Luther, dessen Leben und Wirken mit Vorliebe dargestellt, und von dem viele Aussprüche mitgetheilt sind, welche sich in den gewöhnlichen Geschichtswerken nicht finden. Die Hauptereignisse der Reformationsgeschichte, wie die Anschlagung der 95 Thesen am 31. October 1517, der Wormser Reichstag, die Vorlesung der Augsburger Confession, werden geschildert mit genauer Mittheilung interessanter Einzelheiten, so auch die Verbreitung der Reformation in Deutschland, ihre Kämpfe, die Drangsale des 30jährigen Kriegs und die Heldenlaufbahn Gustav-Adolphs. Darnach handelt er von der reformatorischen Thätigkeit Zwingli's und Calvins und beschreibt die Reformation in der Schweiz und in Frankreich mit besonderer Hervorhebung der Kämpfe und Leiden der Reformirten in Frankreich und der Verfolgungen, die sie erlitten in der Pariser Bluthochzeit und unter den Dragonaden Ludwigs XIV. Hierauf erzählt er den Hergang der Reformation in England und beschließt sein Geschichtswerk mit einer historisch getreuen Schilderung des Tridentiner Concils und des Jesuitenordens als des Hauptgegners der Reformation.

Durchweg wird der Geschichtskundige eine große Geschichtskenntniß und reiche Belesenheit des Verfassers erkennen.

Jedem Belehrung suchenden Protestanten wird dieses Buch eine willkommene Gabe sein. Denn er empfängt hier mehr, als blos eine angenehme Lectüre, nämlich einen klaren Einblick in die Bildungsgeschichte der evangelischen Kirche und eine Vorstellung von den Glaubensthaten, der Bekenntnißtreue und dem Leidensmuthe unsrer Väter.

Friedrich Herold.
Eine
Christen- und Hirtengeschichte
von
Wilhelm Wiener.

Vier Gesänge: Welt und Lust — Sünde und Schmerz — Glaube und Friede — Kampf und Sieg — beschreiben den Lebensgang eines Musensohnes durch folgenschwere Verirrungen hindurch bis zum endlichen Frieden in ächt evangelischem Geiste und in leicht fließender poetischer Sprache.

Elegant geheftet. Preis 15 Ngr.

Volks- und Jugendschriften

von

W. O. von Horn,

dem Spinnstubenschreiber.

Der Leibhusar.
Vier deutsche Heldinnen, aus der Zeit der Befreiungskriege.
James Cook. Leben und Thaten des weltberühmten Seefahres und Erdumseglers.
Deutsche Treue. Zwei geschichtliche Darstellungen aus früheren Tagen.
Eroberung von Mexico. Durch Hernando Cortez.
Die Silberflotte.
Zwei Ausbrüche des Vesuv's.
Während und nach der Zerstörung von Magdeburg. Nach den Mittheilungen eines Augenzeugen.
Franz Drake, der Mann, der uns die Kartoffeln gebracht hat.
Benjamin Franklin. Lebensbild eines Ehrenmannes in Amerika.
Der Orkan auf Cuba.
Das Erdbeben von Lissabon.
Der Brand von Moskau.
Das Leben des Feldmarschalls Derfflinger.
Das Leben des Prinzen Eugenius.
Der Ostindienfahrer.
Der Herr ist mein Schild. Geschichte einer nach Sibirien verbannten Familie.
Von den zwei Savoyarden-Büblein.
Ein Kongo-Neger. Ein Geschichte aus dem Sclavenleben St. Domingo's.
Das Büchlein vom Feldmarschall Blücher.
Von dem Neffen, der seinen Onkel sucht.
Die Boorenfamilie von Klaarfontain.
Gottfried Vollmann. Eine Geschichte aus dem siebenjährigen Kriege.
Von dem Manne, der uns den Weg nach Amerika gewiesen hat.
Die Gemsjäger. Eine Geschichte aus den Alpen der Schweiz.
Die Vergeltung.
Die Korsarenjagd im indischen Inselmeere.
Die Biberfänger. Eine amerikanische Geschichte.
Leben der Kurfürstin Dorothea und der Landgräfin Elisabeth.
Die Eroberung von Algier.
Wie Einer ein Wallfischfänger wurde, und was er dabei erfuhr und erlebte.
Hans Joachim von Ziethens Leben und Thaten.
Simon. Lebensgeschichte eines Negersclaven in Brasilien.
Vormund und Mündel. Eine Geschichte aus der Vorzeit.
Von Einem, der das Glück gesucht. Eine wahre Geschichte.
Blüchers Schützling. Eine Geschichte aus den Jahren 1813 und 1814.
Die Belagerung von Wien. Eine Geschichte aus dem Jahre 1663.
Der Lohn einer guten That. Eine Geschichte aus Indiens neuesten Ereignissen.
Christian Fürchtegott Gellert. Ein Lebensbild.
Der alte Vincke. Ein Lebensbild.
Von dem frischen und muthigen Seydlitz. Ein Lebensbild.
Der Mulatte. Eine Geschichte aus dem Pflanzerleben von Florida.
Auf dem Mississippi. Mittheilungen eines Deutschen in Amerika.
Carl Friederici's Kriegsfahrten anno 1812—1814. Eine Geschichte nach den mündlichen Erzählungen dessen, der die Kriegsfahrten gemacht.
Johann Jacob Astor. Ein Lebensbild.
Elisabeth Fry. Der Engel der Gefangenen.
Der Schiffsjunge und sein Lebensgang.
Diamantina. Eine Geschichte.
Das Pathengeschenk. Eine Geschichte.
James Watt, der Erfinder.
Georg Stephenson, der Mann der Eisenbahnen.
Der Gaucho. Eine Geschichte.
Der Weißkopf. Eine Geschichte.
Der Domrabe. Eine Geschichte.
Der Admiral de Ruiter. Leben eines Seehelden.
Hanns Conrad Escher von der Linth. Leben eines braven Schweizers.
Das Schloß-Nobbele. Eine Geschichte aus den Zeiten Friedrichs V. von der Pfalz.
Olaf Thorlacksen. Eine Isländische Geschichte.
Hualma. Die Peruanerin. Eine Geschichte von der Auffindung der Fieberrinde.

60 Bändchen elegant cartonnirt mit illustrirtem Umschlag. — Preis eines jeden Bändchens mit je 4 Stahlstichen $7^1/_2$ Ngr. = 24 kr. rh.

Ein wahrer, ächter, durch und durch deutscher Volks- und Jugendschriftsteller im edelsten Sinne des Wortes, — das ist unser W. O. von Horn.

Wodurch fesselt er so mächtig seine Leser? Wie kommt es, daß Alt und Jung so ver-

trauensvoll an ihm hängen, daß sein Name beliebt und verehrt ist, so weit die deutsche Zunge klingt? Es ist nicht nur, weil er so meisterhaft zu erzählen weiß, weil Belehrung und Humor, Ernst und Scherz, Früchte und Blüthen sich so anmuthig in seinen Schriften verflechten, sondern vorzüglich auch, weil bei ihm Alles so lebendig und frisch aus dem warmen Herzen quillt, weil das wohlwollendste Gemüth seine Feder beseelt, weil er die Menschen so gerne glücklicher sehen möchte, und es ihn drängt, sie auf den einzig richtigen Weg zu leiten, der zum Glücke führt, — den der sittlichen Vervollkommnung. Mit einem Wort, seine Leser lieben ihn, weil er sie liebt, weil sie es auf jeder Seite fühlen, daß ein treuer, väterlicher, erfahrener Freund und Rathgeber mit ihnen spricht.

In den „Volks- und Jugendschriften“ des trefflichen Spinnstubenschreibers finden sich alle Vorzüge desselben vereinigt, und die Wahl seiner Stoffe ist nicht minder glücklich zu nennen, als die Art und Weise, wie er sie vorträgt. Bald sind es gewaltige Naturerscheinungen, die er uns schildert — Der Orkan auf Cuba; Das Erdbeben von Lissabon, — bald großartige geschichtliche Begebenheiten — Der Brand von Moskau; Die Eroberung von Algier. — Hier führt er uns in die glühende Pracht der Troppenwelt — Diamantina; Der Ostindienfahrer, — dort in den hohen Norden — Der Herr ist mein Schild, — nun ans Meer — Der Strandläufer, — und dann in's Hochgebirge — Von den zwei Savoyarden-Büblein. — Er folgt den Spuren des Gemsjägers in die Alpen, und des Biberfängers an die amerikanischen Seeen, sowie des Wallfischfahrers in die Einöden des Oceans. Doch wohl wissend, wie anregend und aufmunternd das gute Beispiel wirkt, läßt er es in dieser kleinen, aber reichhaltigen Volksbibliothek an anziehenden Lebensschilderungen bedeutender Männer nicht fehlen und erzählt so herzlich und anmuthig von Ziethen und Blücher, von Astor und Elisabeth Fry, von Derfflinger und Prinz Eugenius, von Stephenson, dem Mann der Eisenbahnen, und James Watt, dem Erfinder, von Gellert und vom alten Vincke, daß eine solche Lectüre durchaus nicht verfehlen kann, den besten Einfluß auf den Geist der heranwachsenden Jugend auszuüben.

Kein Wunder also, „daß die Volks- und Jugendschriften“ von W. O. von Horn — auf so mannichfache Weise belehrend, unterhaltend und fördernd — überall so rühmlich anerkannt und so weit verbreitet sind; denn wer das Eine liest, wünscht auch das Andere zu lesen, und der Familienvater, der einmal ihn hat kennen lernen, weiß, daß er keinen zuverlässigeren Rathgeber und treueren Freund in den Kreis der Seinigen einführen kann.

Johannes Scherer oder Tonsor,

der Wanderpfarrer in der Unterpfalz.

Ein Lebensbild zur Geschichte der innern Mission aus den Jahren 1620 bis 1341

von **W. O. von Horn.**

Mit einer Abbildung.

Preis 10 Ngr.

Der beliebte Verfasser gibt hier die Geschichte des vielbewegten Lebens eines ächten Dieners Gottes aus der drangsalvollen Zeit, in welcher die Spanier die Unterpfalz besetzten und die Evangelischen verfolgten, in so fesselnder und belehrender Weise, daß das Büchlein Alt und Jung empfohlen werden kann.

Lehrgeld,

oder Meister Conrads Erfahrungen im Jungen-, Gesellen- und Meisterstande.

Von ihm selber niedergeschrieben und herausgegeben von

W. O. von Horn.

Mit 8 in den Text eingedruckten Holzschnitten.

Zweite verbesserte Auflage.

Preis 10 Ngr.

Franz Kerndörfer.

Eine Geschichte aus dem lieben Handwerkerstande und für ihn erzählt

von

W. O. von Horn.

Zweite verbesserte Auflage.

Preis 10 Ngr.

Beide Büchlein sind eine kostbare Mitgabe für junge Handwerker, die in die Fremde ziehen. Sie sind mit warmem Herzen für deren Wohlergehen geschrieben.

Die Maje.

Ein Volksblatt für Alt und Jung im deutschen Vaterlande

von **W. O. von Horn.**

Unter Mitwirkung von Dr. Geo. Hartwig, Dr. Theodor Meyer-Merian, Wilhelm Raabe (Jacob Corvinus), A. W. Grube und vielen Andern.

Erscheint in Monatheften gr. 8., deren jedem ein prachtvoller Stahlstich beigegeben ist. Der Jahrgang kostet nur Rthlr. 2.

Die „Maje" gibt Aufsätze aus der Natur- und Weltgeschichte, Länder- und Völkerkunde zur Belehrung und Unterhaltung, sowie Novellen, Geschichten und Lebensbeschreibungen. Die Tendenz der Maje ist auf alles Gute gerichtet, und ein bedeutendes kritisches Blatt sagt darüber: „Die Zeitschrift ist vor so vielen, die ganz ohne Zaum und Bewußtsein, oder geradezu zum Verderb unseres Volkes in die Welt gehen, nicht genug zu empfehlen."

Wie alle Schriften des wackeren Herausgebers einen sittlichen Boden haben, so bürgt auch hier der Name — **W. O. von Horn** — für eine tüchtige sittliche Führung, und es kann daher jeder Familienvater die Maje unbesorgt in die Hände seiner Angehörigen legen, denn jede Zeile ist rein und fern von aller Leichtfertigkeit.

Die bereits erschienenen Jahrgänge I, II, III, IV, V, VI sind noch vorräthig. Diese sind nicht veraltet, da Zeitereignisse nie besprochen wurden.

Wer alle Bände zusammen bezieht, erhält solche zu ermäßigtem Preis.

Die

Goldene Fibel

durch

Philipp Wackernagel.

Den Müttern und Kindern christlicher Häuser in deutschen Landen zugeeignet und empfohlen.

Mit 50 prachtvollen Holzschnitten. Elegant gebunden. Preis Rthlr. 1.

(Parthie-Preis für Schulen: 12 Exemplare ungebunden, gewöhnliche Ausgabe, Rthlr. 6.)

Der Verfasser, ein bewährter Meister auf dem Gebiete, welches er hier wieder betritt, reicht Müttern und Kindern in diesem Büchlein eine köstliche Gabe: Müttern, welche die rechten, ächten sind, fähig und freudig, der Kinder Geist und Gemüth zu wecken, zu pflegen und zu nähren.

Das Büchlein trägt den Namen Fibel nicht in dem gewöhnlichen Sinne,

wie ihn das übliche A. B. C. Buch führt, aber es ist ein A. B. C. Buch des Geistes und des Gemüthes für die Kinderwelt in der Schule des Hauses, darin die Mutter der rechte, ächte Schulmeister ist. Es soll und wird des Kindes Seele wecken, nähren, befruchten mit den besten Gebeten, Sprüchen, Liedern (wo es nöthig mit Noten) und Mährchen, die sich längst im Kinderleben ächter deutscher Familien als fruchtbar und segensreich bewährt haben. Diesen Schatz, und es ist ein solcher, denn es ruht auf jedem einzelnen Stücke eine Fülle alten Segens und alter Freude, hat der Verfasser kundig gehoben, und der Bilderschmuck des Büchleins, sinnig wie sein Inhalt, tritt helfend dazu. Aber das Büchlein soll auch in dem Sinne eine Fibel sein, daß das Kind unter der Anleitung der Mutter lesen lerne, wenn auch nicht so, wie es gewöhnlich betrieben wird und wurde, sondern in einer Weise, die ihm das Lernen zur angenehmen Unterhaltung macht. Für diesen Weg gibt der Verfasser den Wegweiser, dem eine sinnige Mutter klar und schnell wird folgen können.

Deutsche Mütter, die Pflegerinnen des Heiligthums in der Familie, werden eine solche Fibel, wie sie unser Volk noch nicht hatte, dankbar und freudig begrüßen und schnell erkennen, daß das Büchlein ihnen und ihren Kindern ein Segen ist. Auch die Lehrer werden dieses reichhaltige Buch als ein vorzügliches Hülfsmittel zum Unterrichten der Kleinen willkommen heißen. Für den ersten Religionsunterricht namentlich bietet es einen reichen und vorzüglich ausgewählten Lehrstoff.

Englisches Lesebuch

von

Dr. Heinrich Lüdecking,

Professor am Gymnasium zu Wiesbaden.

Erster Theil.

Dritte Auflage.

Für untere und mittlere Klassen.

Mit einem vollständigen Wörterbuche.

8°. 16 Bogen. Geheftet 16 Sgr.

Zweiter Theil. Für obere Klassen.

8°. 21 Bogen. Geheftet 24 Sgr.

Der Verfasser hat durch seine in ungewöhnlich kurzer Zeit allenthalben in den Schulen eingeführten **französischen Lesebücher (2 Theile), von denen in 12 Jahren 11 Auflagen erschienen,** bewiesen, daß er es wie Wenige versteht, mit richtigem Takte für das Bedürfniß der Schule auszuwählen. Das hat sich wiederum bestätigt bei dem Englischen Lesebuch. Bereits ist in 150 Schulen die Einführung erfolgt. In dem Buche treten aber auch überall eine genaue Kenntniß der englischen Literatur, ein feiner Geschmack und eine reiche praktische Erfahrung hervor und zeichnen es vor vielen derartigen Werken aus. Verstand und Herz finden in dem ernsten und heiteren Inhalte des Buches ihre Befriedigung.

Das nach den Lesestücken geordnete Wortregister zu den Vorübungen erklärt dem Anfänger eine Anzahl Wörter; indem er die noch fehlenden im Wörterbuche aufsucht, gewöhnt er sich nach und nach an den Gebrauch desselben.

Das vollständige Wörterbuch des ersten Theiles, welches über jedes Wort Rechenschaft gibt und dadurch ein englisches Wörterbuch entbehrlich macht, ist mit der dem Verfasser eigenen, überall anerkannten Sorgfalt gearbeitet. Die unter dem Text stehenden kurzen Anmerkungen wird der Lehrer als ein zweckmäßiges Förderungsmittel des Unterrichts erkennen.

Blüthen englischer Dichtung

für Schulen gesammelt

von

Dr. Heinrich Lüdecking.

8°. 188 Seiten eleganten Druckes. Geheftet 15 Sgr.

Auch hier hat der Verfasser bewiesen, daß er es wie Wenige versteht, mit richtigem Takte für das Bedürfniß der Schule zu wählen, und wird das vorliegende Büchlein die ihm bereits gewordene Anerkennung erhöhen, da er in demselben die schönsten Blüthen der englischen Poesie im engen Rahmen mit feinem Geschmack und unter scharfer Beachtung des Zwecks für die heranwachsende Jugend zusammengestellt hat.

Die Sammlung darf allen Schulen, in denen die neueren Sprachen gelehrt werden, empfohlen werden; sie werden den Lehrern und Schülern des Anregenden Vieles bieten. Die Aufmerksamkeit der Töchterschulen und Institute ist besonders darauf zu lenken, in denen der poetischen Lectüre mehr Zeit gewidmet wird.

Die auf's Feinste ausgestattete Ausgabe mit dem Titel:

Flowers of Poetry,

a Selection

of English Poems

chiefly modern.

zu Festgeschenken prachtvoll gebunden Preis Rthlr. 1. 6 Ngr. eignet sich nicht minder für die Hand der Frauen und Jungfrauen.

Wiesbaden. Druck von A. Stein.

C. Waller,
Buchh. Galanterie etc
Schreibmaterialien
Karls-Platz 6.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hundeshagen, Carl Bernhard,

Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus

Bd.: 1

Wiesbaden 1864

H.ref. 202 fe-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10449489-7